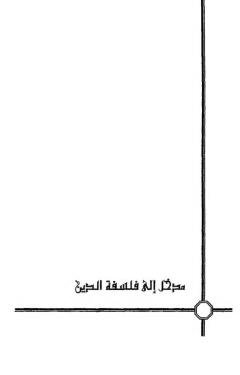
كتور فجعد عثمان الخشت







مدخل إلى فلسفة الدين

دكتسور / محمد عثمان الخشت كلية الآداب ــ جامعة القاهرة

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القالهرة)·

اب : منخل إلى فلسفة الدين الموالسف : د. محمد عثمان الخشت رقم الإيداع : ٢٠٠١/٤٧٢٤ الترقيم الدولى : ISBN 977 - 303 - 340 - 6تساريخ النشسر: ٢٠٠١ دار قیاء للطباعة والنشر والتوزيع حتوة الطبح والترجمة والاقتباس محفوظة الإدارة ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون الدور الأول - شقة ٦ שוציין איזיאד ב פוציין איזיאד בייין ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة) ۱۲۲ (الفجالة) ۱۲۲ (الفجالة) مدينة العاشر من رمضان - المنطقة الصناعية (C1) · 10/TTYYYY 98

> www. alinkya.com/kebaa e-mail: qabaa@naseej.com



معتكانيتها

أصدبحت "قلمدغة الديدن" حقلا معرفيا مستقلا، ومبحثا فلسفيا منفصلا، له حدوده،ومدناهجه، وموضوعاته،منذ نهاية القرن الثامن عشر،أي منذ ما بزيد عن قرنين من الزمان.

ومع نلك فإن الإسامات العربية فيها لا تزال شحيحة بوفي كثير من الأحسان تخطط بينها وبين الميتافيزيقا، أو اللاهوت، أو بينها وبين الميتافيزيقا، أو بيسها وبين مقارنة الأديان وتزيخها، وفي بعض الأحيان تخلط بينها وبين الفلسفة اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية أو الفلسفات الدينية بشكل عام.

وفسي الواقسع أن فلسفة الدين مبحث مستقل عن كل تلك المجالات، وقد بدأ كمبحث فلسفي نسقي ومنظم ممع كنط في كتابه" الدين في حدود العقل وحده". لكن - و لا شـك- كان لهذا المبحث إرهاصات قبل ذلك؛ حيث كان للفلاسفة السابقين غالسبا نظرات وتحليلات فلسفية لبعض الموضوعات الدينية المكنها لا ترقى انتشكل وتكون فلسفة للدين متكاملة العناصر والأركان ومحكمة المنهج تعتمد على العقل وحده ومبرأة عن الاتحياز أو الدفاع اللاهوتي أو العقلندي.

والأمر هذا شبيه بنشأة علم المنطق مع أرسطو، فهو ليس مخترعا له من عدم، حيث كانت هناك لبسها الله منطقية سابقة عليه سواء في الشرق أو الغرب الكنها كانت إسهامات متتلزة ومختلطة بمبحث نظرية المعرفة وغيرها من المباحث الفاسفية. وجاء أرسطو فجعل المنطق مبحثا فلسفيا مستقلا، ومجالا معرفيا محكم المنتهج ومحققا لشروط العلم وهو بالضبط ما فعله كنط مع فلسفة الدين، لاسيما وأنه فحص الحقائق الدينية فحصا عقلانيا حرا، وحلل نفديا الدين من حيث هو دين، وتجنب طرق اللاهوت وأغراضه.

ويسعى هذا الكتاب إلى تعريف القارئ العربي حو لاسيما طلاب الفاسفة جفاسفة الديسن كمجال معرفي مستقل ومتميز، وعلاقته بالعلوم الأخرى وإيقافه على طائفة مسن الموضوعات التي يتناولها فلاسفة الدين، مثل: ماهية الدين، الألوهية، الوحي والنبوة، المعجزات، ماهية العبادات ووظيفتها، مشكلة الشر، الحياة الآخرة، ومنطق ارتقاء الدين.

وذاك بهدف إعدادة التفكير العقلاني الحر في الدين من حيث هو دين، وتكويس معسرفة علمية ببنية وتكوين التفكير الديني، ويعتبر هذا أحد العوامل الرئيسية للخسروج مسن دائرة التفكير الأسطوري في طبيعة العلاقة مع المطلق، وخلقة مهمة للانتقال من التقليد إلى الاجتهاد، ومن الاتباع إلى الاستقلال، ومن منهج حفظ المنزن إلى منهج نقد الأفكار؛ سعيا لتكوين رؤية علمية للكون والحياة.

ولاللم من ودراء لالقصر.

د. محمد عثمان الخُشت 1421 هـ /2001 م



الفظيك الأؤل

ما الديه؟



إن أحد مهام فلمسفة الدين هي تحديد جوهر وماهية الدين من حيث هو دين، وهي تستعين على ذلك بعلوم متنوعة، لا لكي تتحاز إلى عام دون آخر، وإلما لكي تستخلص منها جميعا المعنى الكلي للدين، والجوهر المشترك الذي يسري في كل الأديان، سواء كانت صحيحة أم باطلة. ومن هنا فإننا سنقدم فيما يلي تعريفات العلوم المخسئلة للدين، مثل عام اللغة، وعام الاجتماع، وعام النفس، فضملاً عن تماريفات الفلامفة، مع تحليل لكل منها بهدف الوصول إلى تعريف كلي الدين من وجهة نظر فلسفة الدين. ثم نحدد أدواع الدين.

♦ التعريف اللغوي للدين:

عسرف الرازي الدين لغويا فقال: "الذين بالكسر: العادة والشأن. و دَانَهُ بِدينه دِسِناً بالكسر: أذله و استعبده، فدَانَ. وفي الحديث: "الكيِّس من دان نفسه و عمل لما بعد الموت ". و الذين أيضاء الجزاء والمكافأة عقال: ذان بدينه ديناً أي جازاه عبقال: "كما تُدينُ تَذَانَ "، أي كما تُجازي تُجازى بفعلك ويحسب ما عملت. وقوله تعالى، و (أأسناً لَمَديدُ وَنَ المَدينة الأمة، كأنهما أذلهما العمل، و دَلَكُ ملكه، وقيل: منه مسمى المحتسر مدينة . و الدَين أيضا الطاعة عقول: ذان له بدين ديناً، أي أطاعه. ومنه الذين والجمع الألكان، ويقال: ذان بكذا ديالة، فهو دَيْنَ، و تَدَيَّنَ به، فهو مُتَدَيَّن، و

وإذا حللنا هذا التعريف اللغوي للدين فيمكن تسجيل الملاحظات التالية:

الدين في اللغة هو العادة .وربما أعتبر الدين عادة الأن الداس لا تعيش غالبا
 بدرن دين مواء كان سماويا أو وضعيا فالدين عادة إنسانية.

2-كذلك يكشف التعريف اللغوي للدين عن أنه "شأن" وقريب من هذا أن الدين هو "الحال"، قال أبن ملام: والدين الحال. قال لي أعرابي: لو رأيتني على دين غير هذه، أي حال غير هذه (2).

والدين شان وحال، ربما لأن الدين شأن لنساني محض، وحالة لنسانية بحض، وحالة للمسانية بحسانية المسانية وحالة المسانية بالمسانية بالمسانية المسانية الم

وفي المستظور الإسلامي ليس معنى أن الحيوان بلا دين أنه بلا إيمان، فالقرآن يقول: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءِ إِلا يُسَبِّحُ بِحَمْده وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحُهُمْ ﴾ (³⁾، كما أن الدين شأن إنساني، لأن الأنبياء بشر، لكنّ الدين موجه أيضا حصب القرآن – إلى الجن (انظر مورة الجن).

٣-تشيق كلمية الدين في بعض الأحيان من فعل متحد بنفسه "دان يدينه دينا بالكسر"، أي "أذله واستعيده" والمراد، أخضعه، وحكمه، وملك أمره، وقهره. ويستطري الديسن بهسذا المعنى على نوع من إخضاع أثباعه لنظام وقواعد، والستحكم في سلوكهم وامتلاك أمور حياتهم بنديرها وتصريفها. ولذا نجد أن مسن " أسسماء الله تعالى الديّان، قيل: هو القيار، وقيل: هو الحاكم والقاضي. وهدو فعال من من دان النامن أي قَهرَهم على الطاعة بقال نتتُهم فدانوا، أي قَهرَهم على الطاعة بقال نتتُهم فدانوا، أي قَهرَهم على الطاعة الذين (ﷺ (ﷺ): يا سنيّة للناس وديّان العرباً". ومنه شعر الأعشى الحرامازي يُخاطبُ النبيّ (ﷺ).

4- ترخذ كلمة للدين كذلك من فعل متحد باللام دان له"، أي خضع له وأطاعه، ولذا فالمؤون من معاني الدين الطاعة، كما هو في التعريف المذكور أعلام الذي يقول فيه الرازي:" الدين أيضا الطاعة عقول: دَلنَ له يدين ديناً، أي أطاعه (5).

ومسنه حديث أبي طالب قال له (義) :"أريدُ من قُريَشِ كلمةً نَدَينُ لهم بها العرب"ُ أي تَطيبُهم وتَغَصْمَ لهم⁽⁶⁾. ولذلك فإن الجرجاني اعتبر أن الشريعة تسمى دينا لأنها تطاع، يقول:" الشريعة من حيث لإلها تطاع تسمى دينا (⁷⁾.

5-من الدلالات اللغوية لكلمة الدين: الجزاء، من ذلك قولهم : كما تدين تدان (8).

6- من معاشى الدين: الحساب، يقول ابن سالم: "الدين أيضنا الحساب، قال الله تبارك و تعالى الله تبارك و تعالى الله تبارك و تعالى الله يأر منها أربّهة حُرُم ذَلكَ الدّينُ الْقَيْمُ)، ولهذا قبل ليوم القيامة : يوم الدين، إنما هو يوم الحساب (9).

ولذلك يطلـق علـى يــوم القيامة يوم الدين، لأنه يوم حساب الناس على أعمالهم، هكذا قال المفسرون.

لكن لا مسانع حمن وجهة نظري - من أن يكون يوم القيامة مسمي بيوم الدين؛ لأنه السيوم الذي تخصع فيه الإنسانية خضوعا مطلقا الله تأسيمنا على الفعل " دانه الفعل " دانه الفعل " دانه يدينه " وهو الدين كذلك ؛ لأنه اليوم الذي يظهر فيه ظهور ا مطلقا أن الدين أي الشعريعة هي الحق. فوصف يوم القيامة بأنه يوم الدين يتضمن المعالى المختلفة الكلمة الدين وليس معنى واحدا.

7-كلمـة الدين مشعقة أيضا من فعل متعد بالباء هو "دان بــ" أي : آمن بــ و اعتقده،

وفسي الإتجايزية والفرنسية والألمانية نجد أن اشتقاق كلمة الدين Religion وحسي الإتجايزية والفرنسية والألمانية نجد أن اشتقاق كلمة الدين أو خسطين، سسرفيوس) الديسن Religio مسن religare، ويرون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجام بين الناس، أو بين البشر والألهة. سسن جهة ثانية يشتق شيشرون الكلمة من relire بمعنى تجديد الرؤية لدقة.

ويرى ج. الأسلبيه أن كلمة Religio ، تبدو بنحو عام، أنها تعني في اللاتينية الاحساس المصحوب بخوف وتأثيب ضمير، بواجب ما تجاه الآلهة، لم يكن لدى القدمـــاء س*وى* كلمة Religions ديانات.عند لوكريس، تعني كلمة Religio المفردة دينا ما، الدين برجه عام ⁽¹⁰⁾.

♦ التعريف الاصطلاحي للدين:

عرّف أهل الاصطلاح من أصحاب المعاجم وكتب التعريفات العربية، الدين يتعريفات متتوعةستها:

1- الديسن وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول، كذا عبر أيسن وضع العقول بلختيار هم عبر أيسن الكمال، وعبارة غيره: وضع إلهي مناق الدوي العقول بلختيار هم المحمود إلى الخير بالذات، وقال الحرالي: دين ألله المرضي الذي لا لبس فيه ولا حجساب عليه ولا عوج له، هو إطلاعه تعالى عبده على قيوميته الظاهرة بكل باد وفي كل باد وطي كل باد وأظهر من كل باد وعظمته الخفية التي لا يشير إليها اسم ولا يحوزها رسم وهي مداد كل مداد (11).

♦ الفرق بين الدين والملة:

عرفسنا فيما سبق التعريف اللغوي للدين،ولكن في كثير من الأحيان نجد من يطلقون على الدين مصطلح الملة، فما الملة؟ وما الغرق بينها وبين الدين؟

ذكــر الحرالي أن: الملة هي ما يدعو إليه هدى العقل المبلغ عن الله توحيده من ذوات الحنيفيين.

وقـــال الراغب :هي اسم لما شرعه الله لعباده على لسان أنبياته ليتوصلوا به إلى جواره (12).

وقال الرازي: الملَّةُ الذِّين والشريعة (13).

أمبا الجرجاني فيرى أن :" الدين والملة متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتسبار؛ فيان الشمريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينا، ومن حيث إنها تجمع تمسمى ملة، ومسن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبا . وقيل الغرق بين الدين والملة والمذهب: أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد (15).

♦ التعريف الاجتماعي للدين:

يعـرف دوركـايم الديـن فيقول: "إن أي دين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدمة، أي منفصلة، محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمـع فـي إيـلاف أخلاتي واحد، يدعى جامعا، كل الذين ينتمون إليه (16).

وأصبح هذا المتعريف الذي قدمه دوركايم للدين الأكثر شيوعا في علم الاجتماع الذي علم الاجتماع الذي علم الاجتماع الذي علم الاجتماع الذي مع بعض التفصيل، إذ تسم تصريف الدين على أنه: "مجموعة من المعتقدات والرموز والممار مسات (كالمسعائر مثلاً) التي تتهض على فكرة المقدس، والتي توحد بين المونين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي، والمقدس تقابل "العلمائي أو الدهبة. ويعرف علماء الاجتماع الدين بالإشارة إلى المقدس، وليس على أساس الإيمان بإله أو ألهة، لأن ذلك بجعل المقارنة ممكنة من الناحية الاجتماعية. فهناك بعض المذاهب من العقيدة البوذية مسئلا لا تتضمن الإيمان بإله. كذلك يوضع الدين في مقابلة مع السحر، لأن الثاني ينظر إليه باعتباره ممارسة فردية وغائبة (تستهدف تحقيق أغراض معينة) (17).

ودلاحظ من خلال هذين التعريفين أن علم الاجتماع ينظر إلى الدين على أنه ظاهرة اجتماعية تتصف بأنها:

1- مستظرمة أو نسق مترابط من العقائد ، و الرموز ، والممارسات ، التي تتميز
 بكونها مقدمة .

 وهـــي فـــي موضـــع متميز ومنفصل عن سائر الأشياء؛ لأنها موضع خشية ورهبة، ومن المحرم المساس بها بشكل غير لائق.

- 3- المنظومة الدينية بالجمع بين أتباعها في جماعة و احدة لها قيم أخلاقية مشتركة.
- 4- تقابل فكرة المقدم فكرة العلماني أو الدنيوي، فهي في موضع تقديس يسبب المؤمنيات بها الخوف منها والرهبة. بينما الأمور الدنيوية أو العلمانية لا تتشئ مثل هذه المشاعر.
- 5- يركز علماء الاجتماع في فهمهم للدين على مفهوم المقدس، لا على مفهوم الأدوسية، لأن الألوهية ليست أمرا مشتركا بين كل الأدبان، فهناك بعض الفرق مان الديانة لليوذية لا تؤمن بالألوهية، والتركيز على المقدس كمسة مشتركة بين الأدبان يفتح المجال لعلماء الاجتماع كي يقارنوا بين المجتمعات الدينية.
- 6- لا يوحد علماء الاجتماع بين الدين والسحر، لأن الدين ممارسة جماعية، بينما
 السحر ممارسة فردية وغائية (تستهدف تحقيق أغراض معينة).

وهنا يمكن التحفظ على السبب المذكور النفرقة بين الاثنين؛ لأن ليس السحر وحده الذي يستهدف أغراضا معينة؛ فالدين كذلك بستهدف أغراضا دنيوية فردية بجوار استهدافه لأغراض أخروية وكثير من الأديان نقوم في جوهرها على الرؤية السحرية للعالم سئل الهندوسية.

والفارق الحقيقي بين الدين والسحر أن الممارسة الدينية تقوم على علاقة بين المتناهي واللامتناهي، ولأن السحر يعتمد على التأثير في الأشياء عن طريق كانات شيطانية أو أرواح ءاما الممارسات الدينية فقهدف-من بين ما تهدف- إلى المتواصد مسع الإله عن طريق الروح،وإذا ما هدف الإنسان إلى تحقيق مطالب دنسيوية فالجهد يستوجه في الصلاة إلى الله توجها نحو إرادة مطلقة يمكنها أن تحقق مطلب الإنسان أو لا تحققه، بينما الإنسان في الممارسة الممدرية يريد أن يحقق رغبات الذقية بواسطة الأرواح أو الشياطين التي هي تحت سيطرته، ثم بجبرها على فعل ما يريده.

ولــذا فقــد خالف كنط الصواب عندما ذهب إلى اعتبار الصلاة نوعا من الســحر، فالموجودات الإنسانية- فيما يرى كنط- تلجأ فى الصلاة إلى التفكير فى الأشياء عن طريق الروح وليس بوسائل طبيعية (18).

♦ التعريف النفسى للدين:

توجد تعريفات مختلفة للدين في علم النفس، وتختلف هذه التعريفات تبعا الممدرسة النفسية الديني الذي يتبناه الممدرسة النفسية الديني الذي يتبناه صاحب الستعريف؛ فصنهم مسن يؤمن بالدين ،ويمارس طقومه وشعائره أو الا يمارسها، ومسنهم من يعتبره عرضا من أعراض الصراعات النفسية التي لم يتم علاجها ،ومنهم من ينظرون إلى الدين نظرة مباينة للفريقين السابقين.

ومــن أشـــهر التعريفات النفسية للدين تعريف اريك فروم فمي كتابه "التحليل النفسي والدين" ، وهو يعرف الدين بأنه :

'أي مذهــب للفكــر والعمــل تشترك فيه جماعة ما، ويعطى للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة ⁽¹⁹⁾.

ويفهم اربك الدين على هذا الدو الأنه قد وجنت و ماز الت أدبان كثيرة خسارج التوحيد، وما الدن الإله والقوى خسارج التوحيد، ومع ذلك فإننا نربط تصور الدين بمذهب بدرر حول الإله والقوى الفائقة على الطبيعة، كما نميل إلى اعتبار الديانة التوحيدية إطارا الفهم جميع الأدبان الأخرى وتقويمها. وهكذا يصبح من المشكوك فيه أن نطلق بدقة اسم الأدبان على أديان لا اله فيها كالبونية والطاوية والكونفوشيومبية، وثمة مذاهب نتيوية كمذهب التسلط المعاصر authoritarianism لا نطلق عليها اسم الأدبان، وان كانت تستحق هذا الاسم من الذاحية النفسية. والأمر ببساطة هو أننا لا نملك كلمة نشير بها الى الدين بوصفه ظاهرة إنسانية عامة بحيث لا يتملل تداع ما بنمط معين معن الدين، وصفه ظاهرة إنسانية عامة بحيث لا يتملل تداع ما بنمط معين معن الدين، والمعنى المذكور في التعريف أعلاه.

ويؤكد فروم على أنه لا توجد حضارة فى الماضى، ويبدو أنه لا يمكن أن توجد حضارة فى المستقبل- دون أن يكون لها دين بهذا المعنى الواسع الذى يذهب اليه تعريفه. ومهما يكن من أمر، يرى فروم أننا لسنا بحلجة الى الوقوف عند هذه العبارة الوصفية وحدها. ذلك أن دراسة الإنسان تسمح لنا بادراك أن الحلجة إلى مذهب مشترك المتوجيه والى موضوع للعبادة- تضرب بجدورها عميقا فى أحوال الوجبود الانساني. وقد حاول فروم فى كتابه الإنسان لنفسه، تحليل طبيعة هذه الحاجة(20).

♦ التعريف الفلسفي للدين:

يستعدد التعريف الفلسفي للدين بتتوع الفلاسفة؛ إذ لا يوجد اتفاق بين الفلاسفة على تحديد ماهية الدين، فكل منهم ينظر إليه من وجهة نظر خاصة، وهذه هي طبيعة الفلسفة، فالفلسفة ليست كيانا واحدا مثل العلم الرياضي أو الطبيعي، وإنما تتنوع بتنوع الفلاسفة، وفيما يلي بعض أهم التعريفات التي قدمها الفلاسفة للدين:

يقسول كنط: " الدين هو معرفة الولجبات dutiesكلها باعتبارها أوامر إلهية (21) " divine commands " (21).

أسا هيجل فيرى أن " الدين هو الروح واعيا جوهره... هو ارتفاع الروح من المتناهي إلى الدين عند هيجل يتحدد مسن المتناهي إلى المتناهي عن اللامتناهي، بحث الإنسان عن المطلق، باختصار - على أنه بحث المتناهي عن اللامتناهي، بحث الإنسانية - فيما يعتقد هيجل - أفكارها التي كونتها عن هذا الموضوع في الأبيان بالإضافة إلى آرائها عن موقف الروح الإنساني من الألوهية في الأبياد (23)

ومــن هـــذا فـــان الدين بشكل عام هو علاقة للوعي الذاتي بالله أو بالروح المطلــق الذي يحقق ذاته في ذلك الوعي الذي من أجله بالذلت يكون وجوده، يقول هيجل:

لا يكــون الله هــو الله إلا بمقــدار ما يعي ذاته بذاته، وفضلا عن هذا فإن معرهـــته بذاتــه هـــى وعيه بها بواسطة الإنسان، ومعرفة الإنسان بالله تتحقق في معرفته بنفسه في الله «(24) فالمطلق لا يعي ذاته إلا عبر الإنسان، ومن ثم فإن الدين هو معرفة الروح الإلهي لنفسه عن طريق الروح المتناهي، ويتعين الله في الدين بوصدفه ما بعد المتناهي، (²⁵⁾ وفي الدين يرتفع الإنسان من المحدود إلى اللامصدود (²⁶⁾، ويذهب إلى ما بعد الفردي ويرتقى إلى الكلى، الدين هو ما يشعره الإنسان في وعيد بعدمية المحدود وتبعيته، فيبحث عن العلة ولا يسترجع صفاءه إلا بأن يضع نفسه أمام اللامحدودية.

ويقدم الالاد ثلاثة تعريفات في معجمه الفلسفي :

أ- مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد، المتحدين: 1-باداه بعض العسبدات المنتظمة وباعتماد بعض الصنيغ ؛ 2- بالاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضسع شسيء آخر في كفة ميز إنها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه، 3- بتسبب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه يُنظر إليها إما كقوة منتشرة، وإما كثيرة، وإما وحيدة، هي الله،

ب- نســق فــردي لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة، موضوعها الله. فالدين هو
 تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان، إلى جانب وجهة نظر العلم .

﴿ أَنْواعِ الدينِ :

يمكــن تصنيف أديان العالم في أنواع بتبعا لموقفها من الألوهية مومن رؤيتها للإنصان والكون والحياة موالأمس للتي تستند لإيهاءوتتمثل هذه الأنواع فيما يلي:

أديان الشرك :

و هي التي تؤمن بتعدد الآلهة سمثل بعض أديان مصر الفرعونية.

أديان التسلسل الهرمي للآلهة :

وهمــي أديان الشرك القائلة بتسلمل الألهة تسلمىلا نفاضليا، وتوزع بينها المهام والوظائف،وترتبها ترتيبا هرميا من الأدنى للى الأعلى،حتى تصل للى الإله الأكبر الذي تجعل له السيطرة والهيمنة عليها، مثل ديانة الإغريق الذي تؤمن بآلهة متعددة متسلسلة، وفرقها جميعا رب الأرباب زيوس.

أديان التوحيد:

وهي التي تؤمن باله ولحدَّمثل اليهودية، و المسيحية، والإسلام.

الدين الطبيعي:

إن الدين الطبيعي هـو تعبير مستعمل خصوصاً في القرن الثامن عشر،
ويشير إلى الاعتقاد في وجود الله وخلود الروح، دون الاعتقاد في الوحي والنبوة.
فهـو مجموعة اعتقادات بوجود الله ورحمته، ويروحانية النفس وخلودها، وبالطلبع
الإنرامي للعمل الأخلاقي، باعتبارها كلها من وحي الوعي و "النور الدلخلي " الذي
يـنور كل إنسان. (قال رومو في اعترافه الذي أدلى به أمام كاهن سافوا): " أرى
فـي الديـن ما يضارع تقريبا مذهب وحدة الوجود أو الدين الطبيعي، الذي يدأب
المسـوجون علـي خلطـه مـع الإلحاد أو اللادين، الذي يشكل المقودة المعاكسة
مداشرة (82).

ومسن وجهة نظر ج. لأشليبه أن ما سمي في القرن الثامن عشر باسم دين طبيعسي، لم يكن له قط سوى وجود صنعي وأدبي⁽²⁹⁾. أي أنه لم يكن له وجود إلا علسي معستوى الكتابة النظرية عند بعض الفلاسفة، ولم يكن له أتباع من جمهور للناس، ولا تولجد في الحياة العملية.

ويسرى هبوم أنه إذا كان منبع الدين في مرحلتي الشرك والتوحيد هو القلق إزاء أحسدات الحسياة والخوف من المجهول، ومن المشاهد أو المعلوم المتمثل في تقلب الظواهر الطبيعية، فضلا عن الأمل في المستقبل - فإن منبع الدين الطبيعي هو حب الحقيقة والرغبة في رؤية عالم متجانس محكوم بالنظام، وإن كان هذا لا ينفى بقاء آثار فيه من مرحلتي الشرك والتوحيد ؛ فالدين الطبيعي يحركه بدرجة ما القلبق والخوف والأمل، لكن منبعه الرئيسي والجوهري هو حب الحقيقة والرغبة في رؤية عالم متجانس يحكمه النظام، ويوجد هذا الدافع عند بعض العقول الفلسفية التسي نمتك فرصة التفكير في هدوء وفراغ، وتصل إلى الإيمان بإله واحد يتصف بكونسه حكيما مبدعا عليما قدير ا... وينشأ هذا المعتقد عند الفلاسفة القاتلين بالدين الطلبيعسي عن دنيل القصد والعالجة الذي يثبت أن العالم بوحدة تصميمه، وتجانسه وانتظامه والغائبية الممسيطرة على ظواهره وقوانينه، يدل على وجود إله حكيم يسيطر عليه.

وبطبيعة الحال فإن هيوم ينقد هذا الدليل على وجود الله ويشكك في صالحيته، فضالا عن تشكيكه في سائر الأدلة على وجود اله، مما يدل على أن ها يوم ضد الدين أيا كان نوعه؟ لأنه يرفض الفرضية التي يقوم عليها أي دين... أعنى يرفض فرضية الله.

ومـــا يهمـــنا في هذا السياق هو بيان رفض هيرم للفرض الذي يقوم عليه الديــن الطبيعى،أعني فرض الله كمفسر لقصدية وغائية الكون؛ مما يعنى أن هيوم لم يقل ولم يؤمن بالدين الطبيعي عكس ما يظن البعض.

بالإضبافة لهذا، ومع أن الدين الطبيعي هو دين الصفوة من بعض العقول الفلسفية، فإن هيوم يعتبر أن إيمان الدين الطبيعي بياله واحد حكيم عليم أيس معتقدا توحيديا خالصبا؛ لأنب يوجد مضاطا "بتصورات غير ورعة عن الطبيعة الإلهيية (300) على نحو ما هو موجود في الأدبان الشائعة، فهو يكشف عن حاجة خاصبة بالمثقفين الذين يقومون ب " تحليل نجاحات أبحاثهم بتأسيس الفرضية التي لا مفسر منها المعقولية الكاملة الراقع على بتبعيتها لذكاء أسمى، وإنما مماثل الذكاء المقترة على فهم هذا العالم. وفي هذا التأرجع يمكن للدين الشرك والتوجيد، أو كنلك بين المذهبية لللاهوتية العالم. وفي هذا التأرجع يمكن للدين الطبيعي إطلاقا تمثيل الانطواء المستقر الذي يظن أنه يحتويه؟ لأنه من جهة أولى، في برهنته، هو أقل محالية مما يعتقد باعتبار أن البرهان الكاني، الذي هس حاف را السروية السماوية، هو أيضا مرفوض يقرر البرهان الكوني للاهوتي والدي يدافع عنه المذهبيون. ومن جهة ثانية لأنه ليس دينا، حتى من وجهة النظر العاصية، لأكثرية غير المتعلمين، وإنما بالعكس هو الشكل الذوعي للتدين المناسب عن غائيته، اليمة مين بالتأكد من أن القيمة أتى نذروا حياتهم لها، لفهم العالم والدفاع عن غائيته، اليست دون جدوى. ويرفض هيوم ما ذهب إليه لوك من كون الإيمان

بالديسن الطبيعي ليمانا للعقل وجزءاً من الفلسفة، ليمانا بأن العقل بإمكانه أن يتحكم بالحياة وأن بكتشف في الكون الانتظام الذي وضعه في الحقيقة فيه. وحتى التوحيد النقسي للفيلسوف نجده مشويا ، ممزوجا بالهوى، وبخاصة بالهوى الذي يبديه العقل لنفسه، هوى بفعاليته بلا تحفظ ووهم بقدرته الكلية «(31).

♦ الدين العقلي الأخلاقي المحض:

هو الدين الذي حاول كنط أن يستنبطه من العقل الخالص، ولا يعني هذا أنه دعا السي دين مستقل له سمات الأديان الفاعلة في التاريخ ببل هو مجرد استنباط نظري، أراد كنط به فقط أن يبين أن العقل الخالص له مبادئه الخاصمة، ومعاييره، وهذه المهادئ والمعايير هي التي سيقوم بها كنط العقائد الدينية التي يزعم أصحابها أنها متوافقة مع العقل مع أنها ايست كذلك ونظرا لأن ما قاله كنط في هذا الصدد غير ماؤوف لدارسي الأديان علي المضوء الضوء العدر من التفصيل على ما أسماه كنط بالدين العقلى الأحكري المحضوب

جعل كسنط للعقال وحده بقوانينه الصارمة التي استبطها في النقد، هو المقد ياس السندي يقيس به الإيمان الديني، بحيث يأتي غير مجاوز العقل، بل يأتي مقيدا بقواعده وغير متعد لحدوده، ومن هذا فإن كنط يصرح تصريحا لا لبس فيه ولا مواربة: "الدين في حدود العقل وحده "، ذلك الكتاب الذي يعبر عنوانه بدقة عن مضمونه، ويتمنق فيه الإعلان مع الممارمة، وإذا كلتت عبارة كنط:" اضطررت أن ألغي المعرفة لكي أنسح مجالا للإيمان"، قد نثير بعض الالتباس، إذ كيف يضع كسط الديسن في حدود العقل فقط، بينما سبق له أن قرر أنه ألمي المعرفة لإنساد لمجازة كن موضعه لو فهم مقصد كنط من العبارة الأخسيرة أنه يقصد المعرفة الإنسانية بوجه عام ، سواء كانت نظرية أو عملية، وأنه يقصد الإيمان الموجى به.

وفي الحقسيقة أن هـذا الالتـباس يرتفع ويزول، وتصبح عبارته تلك عن المعـرفة والإيمان منسقة مع مجموع فلسفته النقدية، إذا تم فهم مراد كنط على أنه قصد الغساء قدرة المعرفة العلمية بمعناها الرياضي الفيزيائي على تحصيل يقين معرفى عن عالم ما بعد الطبيعة، حيث إن مجالها المشروع هو مجال عالم الطبيعة أو الستجربة الحصية أو عالم الظواهر ، لكي يفسع مجالا المإيمان الأخلاقي بعالم ما بعد الطبيعة، وهذا لا يعنى إنساح المجال للإيمان الديني الموحى به.

ثمـــة فرق كبير عند كنط بين الإيمان الأخلاقي الفلسفى وبين الإيمان الديني الموحى به، فالأول مؤمس على العقل العملي ،أي أنه دين مؤمس على الأخلاق، والثاني مؤمس على الوحى الإلهـــي.

والوحسى لا يجدد لدي كنط مكانا معرفيا، وفي أحسن الثلايرات إنه على "الرف " إن صنح هذا التعبير، حيث حيده تحييدا ثاما، إن لم يكن ألغاه تماما، وهذا يعنى تعطيل الوحى بلغة علم الكلام، لكنه رغم تحييده أو استبعاده الوحي، لم ينكر كلية وجود الله، بل سلم بوجود الله كمصادرة أخلاقية لميتافيزيقا الأخلاق بوصفها الأساس للدين العقلي المحض،

* فالأخلاق عنده لا تقوم إلا بالتسليم بثلاث مسلمات، هي:

1- وجود الله .

2- خلود الروح.

3- حرية الإرادة.

والدين العقلي هو دين أخلاقى، و مختلف عن الأديان التاريخية عامة، والسيهودية، والمسيحية خاصة، وما تلك الأخيرة إلا ثوبا مستعارا له، فهو دين يقيم نفسه على الأخلاق، ويقيم الأخلاق على العقل بخلاف الدين المسيحي كدين وضعي تاريخي(²³⁾ يقيم الأخلاق على مفهوم ملكوت الله.

فلسيس الديسن العقلى المحض دينا يوضع قبل الأخلاق ويعينها، بل هو دين مؤسس على العقل، لأنه يقوم على الأخلاق التى تقوم بدورها على العقل.

هـــذا الانقلاب في الوضع ذو أهمية كبيرة. فإننا إذا قبلناه لم بعد هناك محل لأن نجعل الدين عبارة عن الاعتقاد اليقيني المطلق برمز من الرموز الغيبية، فمثل هــذا الرمـــز يقتضــــى معــــارف لا نستطيع أن نملكها، لأنها تقترض موضوعات مجاوزة للإبرك الحسى.

فوجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس ليست معارف نظرية يمكن إثباتها على ما يقول كنط مخالفا الأديان الوحي، وإنما هي اعتقادات وفق الدين العقلي المحض تعطى معنى الأفكار تؤدى بالعقل المحض النظرى إلى تصورها دون أن يستطيع إشباتها. ولسذا فإنها اعتقادات مشروعة رغم أنها ليست يقينية، كما أنها ليست عققادات فردية وذاتية خالصة لأن العقل قد افترضها نظرا لكونها ملائمة تما الملاممة للوضع الإتماني.

ظسو كان لدينا عسن الله وعن الخلود معرفة يقينية نظرية تامة لكان من المستحيل أخلاقيا ألا تستبد هذه الاعتقادات بإرادتنا، ولما كنال أخلاقيتنا حينئذ إلا أخلاقية موكنيكية، ولما كنا إلا دمي يحرك خيوطها الخوف والرغية(33).

و لا تملك كذلك تذلك الاعتقادات يقينا معرفيا لأنها تجاوز معارف الذهن الشخرية المقيدة بموضوعات حقيقية، وأيما السنظرية المقيدة بموضوعات حقيقية، وأيما مسن فكسرة كانسن أسسمي يستحقق من خلال وجوده التوافق الكامل بين الفضيلة والسعادة، أي يصبح الفضاداء سعداء، وهذا هو ما يحققه الله في عالم آخر.

وعلى هذا فإن فكرة كائن أسمى ضرورية للأخلاق، لكن ليس معنى هذا أن الأخــــلاق تتأسس عليها، كما لا يعنى أن وحدة الفضيلة والسعادة عقيدة نظرية فى الدين العقلى المحض الذى هو فى جوهره دين أخلاقي، بل هى مجرد عقيدة عملية لا مناص من افتراضها لقيام الأخلاق.

فالوعسي الأخلاقي الذي يتأسس عليه الدين العقلي المحص يخشي من عدم وحدة الفضيلة والسعادة في العالم... إنه يقر بأن الناس الأخيار يعانون بينما الناس الأخيار وعانون بينما الناس الأخيار والرعي الأخلاق ينعمون. فالطبيعة لا تتمشى مع الأخلاقية، والوعي الأخلاقي يعاني هذا الافتقاد التعاون باعتباره ظلما (34) ولا يستطيع الوعي الأخلاقي أن يقب هذا الظلم، ويصر على أن "الانسجام بين الأخلاق والطبيعة مفكر فيه على

أنسه كانسن بالضسرورة، أي أنه مصادرة (³⁵⁾. ويفهم هذا الانسجام على أنه ليس "رغية" وإنما "مطلب للعقل "⁽⁶⁶⁾.

ويتطلب الواجب باعتباره جوهر الدين الأخلاقي، الدين العقلي المحض، عدم وحدة الأخالاق والطبيعة؛ وذلك من أجل أن يؤسس الإرادة بوصفها قدرة الاختبار بيان الواجبات المؤسسة في المقل والرغبات المؤسسة في المليعة. لكن الاختبار بيان الواجبات المؤسسة في المعلومة، والذا يجب أن يفترض الاسجام بين الأخلاق والطبيعة.

فك..نط يتأمل العلاقة بين الطبيعة والعقلانية من أجل الرابطة الضرورية بين الفضيلة والسعادة، قلب الخير الأقصى. أنه يحتكم إلى "العقل غير المنحيز" الذي - كما يقرر كنط- لا يقبل الموقف الذي ستعامل فيه المخلوقات التي هي طبيعية وفي الوقت نفسه ذات أخلاقية، كما لو كانت مخلوقات طبيعية فقط (37).

ويسمى كنط القانون الأخلاقي واقعة العقل⁽⁶⁸⁾، فالقانون الأخلاقي مقدم لى كواقعــة، بيـنما الله والحــرية والخاود- وهي التي اعتبرها كنط مصادرات العقل العملـــي- ليست وقائم للعقل، فهي لا تقدم لي على نحو مباشر، حيث أصل إليها-على حد تعبير كنط- بواسطة التأمل فيما يلبغي أن يكون عندما أجعل نفسي تشعر بأنها ملزمة بالقانون الأخلاقي.

ولا يستطيع المقل أن يقبل مفهوم الذات الأخلاقية المحددة فقط طبقا المعلية الطية المعلية المعلية المعلية المعلية الطية الطيع التطبيعية، وبأسلوب مشابه لا يقبل المقل الخير الأقصى، أى الفضيلة، إلا إذا كان يوجد تفهم لوجود قوة في المعالم قادرة على التأثير في توزيع السعادة بنسب عادلة طبقا الفضيلة. ونحن لا نطبك حسب كنط معرفة مباشرة ولا حدما عقليا بهذه الموضوعات أكثر من كونها حاجات يكتشفها المعالى عندما يحاول أن يجعل وضع الإنسان معقولا بوصفه ذاتا موجودة على أساس القادون الأخلاقي.

وإذا كمنا لا نملك وعيا مباشرا بالرابطة بين الفضيلة والسعادة، فإن كنط يخبرنا بأنسه بمحون التمسليم بههذه السرابطة سيكون القانون الأخلاقي "و هميا وزائفا " (39).

وليس من الصواب روية انتقال كنط من الأخلاق إلى الدين بوصفه سقطة لاهرتسية (⁽⁶⁰⁾، ذلك أنسه لا يؤسس الأخلاق على الدين، بل يؤسس الدين على الأخلاق.

ويقــوم كنط بتأويل المسيحية على نحو يقربها من ميتافيزيقا العقل العملي، بحيــث تأتى مؤسسة على الأخلاق العقلية المحض. فهي – من وجهة نظره في "تقد العقل العملي حتى أو لم ننظر إليها بعد على أنها المقل العملي حتى أو لم ننظر إليها بعد على أنها مذهــب ديني، لأنها تأمر بالالتزام الخلقي الرفيح، وتعلن في الوقت ذاته أن الإنسان لا يمكسن أن يصــل إلا إلى الفضيلة، والأخلاق، أي إلى التصميم على الفعل وفقا القسانون واحــتراما له، وتتبه إلى الدوافع النجسة التي يمكن أن تفسد نواياه في كل لحظــة. فهي إذن – من وجهة نظر كنط – ترى من الضروري التقدم الملاهائي نحو القداســة، وبهذا تبعث الأمل في استمرار الحياة الأخلاقية. وإذا كانت تعلن أن هذا الــتقدم يمكن أن يبدأ في حياتنا الدنيا هذه فإنها بذلك تقر بأن السعادة المناظرة لذلك البست في مقدورنا، ولا يمكن أن نفوز بها إلا في حياة أخرى نرجوها (41).

ومن الواضع أن تأويل كنط هنا المسيحية عوان كان يقبض على مبدأ أصيل فيها، إلا أن هذا المبدأ لا يميزها وحدها كديانة بين سائر الديانات، إذ أن هذا مبدأ مشترك بين ديانات العالم، فهر مبدأ يدخل في صميم مفهوم الدين بعامة سواء كان موحى به أو من وضع العقل الإنسائي ذاته.

وإذا كسان يمكن الاعتراض على تأويل كنط للمسوحية بأنه يستلزم عودا إلى الأخلاق الملاهوتية بوصفها أخلاقا مؤمسة على مفاهيم دينية، فإن كنط يرفض فهم رأسه على هذا النحو، ويقول إن "المبدأ المسيحي للأخلاق ليس لاهوتيا، (وبالتالي ليس تشريعا خارجيا)، بل هو التشريع الذاتي للعقل المحض العملى بذاته، لان هذه الأخسلاق تجعل من معرفة الله ومن إرادته الأساس، لا لهذه القوانين، بل للأمل في

بلوغ الخير الأسمى بشرط مراعاة القوانين، لأنها تضع الدافع الحقيقي، الخليق بأن يجملنا نراعيها، لا في النتائج المرجوة منها، بل فقط في تصور الواجب، بوصفه الأمسر الوحيد الذي تجعلنا مراعاته الأمينة جديرين بالحصول على هذه النتائج.... وهكذا يسبقي كل شيء هاهنا نزيها ومؤمسا فقط على الولجب، دون أن يستطيع المنسوف أو الرجاء، كدافعين، أن يؤخذا كمبادئ لأنهما إذا صارا مبدأين، دمرا كل القيمة الأخلاقية للأفعال.. فالأخلاق ليست في حقيقة الأمر إذن المذهب الذي يعلمنا لقيمة وجب علينا أن يجب علينا أن نجعل أفضنا معداء، بل هي التي تعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أفضنا معداء، بل هي التي تعلمنا كيف يجب علينا الأمل في نحسال أفسنا حديرين بالمعادة، وفقط حين يُضاف إليها الدين، يدخل فينا الأمل في أن نفسارك ذات يسوم فسي المعادة بالقدر الذي معينا به أن نكون جديرين بها...

ويعـنى هذا عند كنط أن الأخلاق تؤدى إلى الدين، لكنها لا تتأسس عليه البيتة، وإنما تتأسس عليه البيتة، وإنما تتأسس عليه البيتة، وإنما تتأسس على الدين الـدون الله الأخلاق الكنطية ليس هو دين الوحى، وإنما دين المحقل المحض الـذى لا يلجـاً مطلقـا إلى دوافع خارجية أجنبية عنه مثل الخوف والرغبة اللذين تأسس عليهما أخلاقية أديان الوحى(43).

وإذا نحينا جانبا تأويل كنط للمسيحية باعتباره غير موضوعي، فسنجد نظرية
كنط الأخلاقية تنخلنا في الدين، ولكن الدين مفهوم على نحو جديد. فإذا كانت الأديان
للمنزلة في نظر كنط تغرض الاعتقاد بلسم السلطة أو القدرة الإلهية، وعلى هذا النحو
فإنها تخاطب العاطفة وحدها ولا تخاطب العقل، فإن الدين العقلي المحض عند كنط
صدريح فسي استئاده إلى القناعة التي يعليها علينا العقل نفسه، وهو العقل ذاته الذي
يبرر علمنا بالأشياء الطبيعية، وهذه القناعة أبحد من أن تقرض علينا من الخارج،
فهسي قدناعة عقلانية خالصة، ويكمن العنصر الديني في نظرية كنط في الأمل بأن
بهجوبذا الذازعة إلى إقامة ملكوت العدالة و السعادة ان تضيع عبناً.

و هكذا فإن الدين العقلى المحض دين أخلاقى خالص، لا يزود الإرادة بأى باعث جديد. ودوره عبارة عن أن يبرز فينا الأمل فى أن نشارك بالعالمنا، المنعزلة في حقوق نظام أخلاقى قوامه الاسجام بين المدالة والمسعادة، بصرف لنظر عن البواعث، ومن ثم فإن الأخلاق التى هى المبدأ هى أيضا فى آخر الأمر غاية العمل على حد تعبير أميل بوترو(44).

وما دام الدين العقلى المحض مؤسسا على الأخلاق، ومنتهيا البها، فإن كنط لا يرضى بالطقوس والشعائر والعبلاات الموجودة في الأديان التاريخية بديلا عن الالتزام الخلقي، ويجعل العبادة الحقيقية كامنة في السلوك الأخلاقي القويم النابع من الإرادة الحرة والتشريع الذاتي للحقل العملى المحض. والدين العقلى لا يشتمل مثل الدين التاريخي على حركات عملية تهدف إلى إنتاج القداسة بداخلنا والتأثير على ما فدوق الحسى؛ لأن كمنط يعتقد أن عالم الطبيعة لا يؤثر في عالم ما بعد الطبيعة، ومسن شم فالإنسان لا يمكنه أن يؤثر في الألوهية عن طريق العلقوس والشعائر والدعاء.

الحواشي

- (1) الرازي، مختار الصحاح، ص 91.
- (2) ابن سلام، غريب الحديث، ج 3 /ص 136.
 - (3) الإسراء:44.
- (4) ابن الأثير ، النهاية في غريب الحيث، ج 2 /س 148.
 - (5) الرازي، مختار الصحاح، من 91.
- (6) أبن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج 2 /ص 148.
 - (7) الجرجائي، التعريفات مص 141.
 - (8) ابن سلام، غريب الحديث، ج 3 /ص 136.
 - (9) ابن سلام ،غريب الحديث، ج 3 /ص 136.
- (10) لالاند، معجم لالاند القاسفي التقني، مترجم إلى العربية تحت عنوان "موسوعة لا لائسد القاسسفية" شرجمة دخليل أحمد خليل، تشعيده وأشرف عليه حصرا : أحمد عويدات بييروت باريس دار عويدات، 1996 عط 1، چ3/م 1203 – 1204.
 - (11) المداوى، التوقيف على مهمات التعاريف، 344.
 - (12) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف ، 674.
 - (13) الرازي، مختار الصحاح،264.
 - (14) المناري، التوقيف على مهمات التعاريف ، 674.
 - (15) الجرجاني، التعريفات ، 141.
- (17)جــوردون مارشال سوســوعة علــم الاجتماع ترجمة دمحمد الجوهري و آخرين، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 2000مط1 ، ج2س 751.
- (18) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,pp.182-3.
- (19) لريك فروم، التحليل النفسي والدين نترجمة فؤاد كامل، القاهرة سكتبة غريب، 1977م، صد 25.
 - (20) المرجع السابق،الصفحة نفسها.

- (21) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court Publishing Company (Ger. 1793), 1934. p. 142.
- (22) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Havis. University of California Press, 1988. p.405.
- (23) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion ,p.57.
- (24) Hegel, Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), ed. F. Nicolin and 0. poggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1969.para., 564.
- (25) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion ,p.162.
- (26) Ibid.

(27) لالاند، معجم لالاند الفلسفي النقني، 1204/3 وما بعدها.

(28)Rousseau, Emile, liv. VI.

عن: لالاند معجم لالاند القلسفي الثقني،3/1205-1206.

(29) المرجع السابق،3/1205.

(30) Hume, The Natural History of Religion, P. 85

(31) جاكانيــن لاغـــريـه، الديــن الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،1993، ص85–86.

(32) جديسر بالتنويد أن كنط يعتبر أديان الوحى أديانا وضعية تاريخية، ومعنى هذا أنه يستخدم مصطلحى الوضعى والتاريخى بطريقة خذالفة لاستخدام هذين المصطلحين الأن ، حيث إن الكتابات المعاصرة درجت على التدييز بين الأديان السمارية، أديان الوحسى، وبيسن الأديان الوضعية التاريخية باعتبارها أديانا غير موحى بها، أما كنط فأديان الوحى عده أديان وضعية تقوم على عقيدة تم إيلاغها إلينا بالرواية التاريخية، وحسن شم فهي نقدم إيدانا تاريخيا وليس عقلانها أخلاقها. لكن يمكن أن يتحول الدين الوسمى إلى دين عقلاني أو طبيعي إذا آمن به أتباعه بناه على قناعات عقلانية فقط، وهر ما لا يدين الا قليلا وعلى ندر عرضى من وجهة نظر كنط. انظر:

 Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p.102, ff., 122 ff., 135, 143-4, 151, 177.

- (33) بوترو، فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، ص 379.
- (34) R. Z. Friedman, "Hypocrisy and the Highest Good: Hegel On Kant's Transition from Morality to Religion", Journal of the History of Philosophy, October, 1986, P. 505.
- (35) G. W. F. Hegel, Phanomenologie des Geistes, Hamburg, Johavnes Hoffmeister, 1952. S. 426.
- -Phenomenology of Spirit, tr. by A. V. Miller, Oxford, 1977, P. 367.
- (36) Hegel, Phanomenologie, S. 427.
- Hegel, Phenomenology, P. 367.
- (37) Friedman, "Hypocrisy and the Highest Good", P. 507.
- -Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Prussian AK., 5: 110. Critique of Practical Reason, tr. by L. W. Beck, Indianapolis, Bobbs -Merrill, 1956, P. 114-5.
- (38) Kant, Kritik der Praktischien Vernunft, 5:31.
 Critique of Practical Reason, P. 31.
- (39) Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, 5:114.
 - ___Critique of Practical Reason, P. 118.
- (40) Friedman, "The Importance and Function of Kant's Highest Good", Journal of History of Philosophy, July, 1974,325 ff.
- (41) انظر: عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت، الكويت، وكالة المطبوعات 1979، ص, 152.
- (42) كنط، نقد العقل العملي، ط 1 مص 232- 235. عن عبد الرحمن بدوى، الأخلاق عند كنت، ص 33 ا-154.
- (43) A. wood, Kant's Moral Religion, Ithaca, Cornell University Press, 1970, P.123 ff.
 - (44) بوترو، فلسفة كانط، من 380.

المَطِيّلُ النَّاتِيَ ما فلسفة الدين؟

الفقطيك المقاتى

ما فلسفة الدب



♦ مفهوم فلسفة الدين:

هي التفسير المقاتب لتكويس وبنية الدين عبر الفعص الحر للأديان،
والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين ،أي عن الدين بشكل عام من حيث هو
منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتطقة بأمور مقدمة برمن حيث هو
نمسط التفكرير في قضايا الوجود، واستحان العقائد والتصورات الدينية للأثرهية
والكون والإنمسان بوتحديد طبيعة العلاقة بيسن كيل ممستوى من مستويات
الوجود، والبحسث في الطبيعة المكلية المقوم والنظم والممارسات الدينية بونمط تطور
الفكر الديني في الستاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير الديني وأنماط التفكير
الأفسرى؛ بغرض الوصول لتفسير كلي الدين بوكشف عن منابعه في المقل والنفس
والطبيعة عوامسته التي يقوم عليها وطبيعة تصدوره الملاقة بين المتناهي والمنطقة بين المتناهي، والمنطقة بين المتناهي،

وتمستعين فلمسفة الديسن علمى تحقيق ذلمك بمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية مسئل: علم السنفس الدينسي، وتاريخ الأديان، ومقارنة الأديان، وعلم الاجتماع الديني، والانثر بولوجيا الدينية.

لكنها لا تقرب نتاتج هذه العلوم قبولا مطلقابل تختبرها وتمحصها للتمييز ببدائج العلوم ببدن اليقيني والمحتمل من نتائجها. وفي كثير من الأحيان تمتعين بنتائج العلوم الطبيعية التسي دخليت إلى حيز الثبوت لا التي لا تزال في طور الفروض والسنظريات، مثل: علم الأحياء والجيولوجيا، والفيزياء، والفلك...الخ، تمتمين بها في تقويم المعلكذ الدينية عن طبيعة الإنسان والعالم .

 أو الصنهج الوضعي المنطقي، أو المنهج التحليلي، أو المنهج البراجماتي،أو المنهج القَبِّلِــي،أو المنهج الفينومينولوجي، أو المنهج البنيوي،أو المنهج التفكيكي، أو غير ذلك من المناهج الفلمنوة .

 دراسة الدين ببن العلوم الإنسانية والاجتماعية من ناحية وظسفة الدين من ناحية أخرى:

يمكن دراسة الدين بمناهج علمية متعدة حسب زاوية النظر إليه في كل عام من العلوم.

والمقصدود بالمسناهج العلمسية، مسناهج علم النفس الديني، وعلم اجتماع للدين،وعلم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان.

أصا علم النفس الديني، فهو يدرس الدين من زاوية نفسية، وفي الحقيقة لا يوجد منهج ولحد في علم النفس الديني، وإنما هناك مناهج متحدة بتعدد المدارس النفسية الدي نشأ مع النفسية الحول أكستر هذه المساهج شهوعا منهج التحليل النفسي الذي نشأ مع فرويد، الذي بالسور نظرية في التحليل النفسي للشعور الديني في بكتابه "الحضارة ومساوئها "(1930م)، وفي كتابه "مستقبل وهم" (1949م).

ومــن أهــم الذين أسهموا في التحليل النفسي وطيقوه على المظواهر النفسية الدينـــية،اريك فروم في كتابه "الدين والتحليل النفسي"، و أدخل فروم تعديلات على التحليل النفسى، من أهمها إدخال العوامل الاجتماعية في التحليل النفسي.

أسا علم اجتماع الدين، فينظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية جمعية من حيث المعتقدات والمؤسسات والسلوك، والوظائف الاجتماعية الدين، ويقوم بدراستها وفق المناهج الاجتماعية المعروفة.ومن أهم الذين أسهموا في علم لجتماع الدين دوركايم في كتابه اللموات الدين الدين [1912م]. وماكس فيير في كتابه "الأخلاق البروتستانئية وروح الرأسمالية" (1922م)، وكتابه "علم اجتماع الدين" (1922م).

أمسا علم تاريخ الأديان، فيدرس ويصف ويؤرخ لنشأة وتطور المعتقدات والنسراتع والممارسسات الدينية في التاريخ.ومن أهم الكتابات في هذا المجال عند المملمين:"الملل والنحل "الشهرمتاني. أمسا علم مقارنة الأديان يخيقوم بالدراسة للمقارنة الوصفية وأحياتنا النقدية بين الأديان *مسن حيث* المعتقدات والروى والكتب المقدسة.ومن أهم الدراسات في هذا العلم عند الممملمين كتاب "الفصل في المال والأهواء والنحل" لابن حزم.

وهكذا نرى أن كل علم من هذه العلوم يدرس الدين من زاوية خاصة، ومن جانب دون جانب ، أما فلمنفة الدين فتعمل على تضمير الوقائع التي تقدمها هذه العلسوم من زاويتها، تفسير اكليا متر ابطا فالعلم هو الخطوة الأولى، أما القلمنة فهي الخطوة الأخيرة.

♦ علاقة فلسفة الدين بعلم الكلام أو اللاهوت:

يهــتم علــم الكلام (" علم أصول الدين الإسلامي)، أو علم اللاهوت (= علم أصول الدين الإسلامي)، في المقالد المسائد الدينية ضد المقالد المسائدة المينية من المقالد المخالفة، فضلا عن الدفاع عن عقلد فوقة دينية من المفار دينية من الدين.

فعلم الكلام أو اللاهوت بيداً من نقطة بدء يقينية تقوم بالتمايم المطلق بصحة المقسيدة اولذا فهدو بمدير على مبدأ "أمن ثم تعقل"، ويتخذ من فهمه للنص الديني معسيارا المتميديز بيدن الدق والباطل ، ويعتمد على المنهج الجدلي الذي يبدأ من مقدمات غلاية وليمت يقينية بالتجربة أو العقل.

أمسا فامسفة الدين فتختلف عن عام الكلام أو اللاهوت؛ فهي ليمت دفاعية ولا ممسفولة بديس دون أخسر على هي معنية بالدين ككل من حيث هو دين وايس بدين محدد و هي يست على الفسور و التقكير الديني، وتبدأ من نقطة بدء موضوعية و عقلانسية خالصة، أي تبدأ بداية غير منحازة ملكنها ربما تتحاز في نهاية التطيل لدين ما بخساء على أمس عقلاتية محض؛ لأنها تنتهج الأسلوب البرهائي و تتجبب المنهج ملاحلي أو الانعالي على الم العقل الواضع و الواقع المتعين هما المعيار فيها للتمييز بين الحصق و السباطل ، وتسبدا أو هكذا ينبغي أن تكون - من مقدمات يقينية بحكم بيس الحسور أو اللاهوت فهو منحاز من البداية إلى الستجرية أو بحكم العقل، أصا على الكلام أو اللاهوت فهو منحاز من البداية إلى النهائية وهيئة وسينتهج أساليب تبريرية وجداية في أكثر الأحيان، وهذا ما لا تفعله فلسفة الدين.

علاقة الدين بالفلسفة:

اتضنت علاقة الدين بالفلسفة أشكالا متعدة على المراحل التاريخية المختلفة محسب رؤية علماء الدين الفلسفة وحسب رؤية الفلاسفة للدين، وقدم الفلاسفة في هذا الإطار تصورات فلسفية متنوعة للعلاقة بين الدين والفلسفة لمعل من أهمها: تصور كتما، وتصور هيجل:

أمسا كنط فقد ذهب إلى أن الفاسفة تعارض الدين في معناه الحرفي بلكن عن طريق التأويل للحقلاتي المحض للكتب المقدمة يمكن للدين أن يلتقي مع الفلسفة.

فالمرء حين يعمل عقله في بعض الأديان، لابد أن يصطدم بما يعارض إمكانية الوصول إلى عقيدة عقلية، وهنا يرى كنط ضرورة تطهير المقيدة من كل ما يمكن أن يتعارض مع العقل المحض. وومبيلة التطهير هي اللجوء إلى تأويل نصوص الكتاب، ولقد قلم كنط بتأويل نصوص العهد الجديد تأويلا عقليا محضا، وأستطاح أن يطهر العقيدة الكنسية من كل ما يمكن أن يكون مضادا اللزعة العقلية، حتى أنه جردها من جوهرها!

ولا يستند كنط فقط في تصويفه لحتمية التأويل إلى سند عقلي محض كما همي عادته، ولكنه يلجأ كذلك إلى المحجة التاريخية، فيذكر أن المؤمسات الدينية مست إلى فهم الوحى على نحو بجعله متفقا مع القواحد العملية العامة للدين العقلى المحصض! لأن الجانب النظرى الموجود في إيمان المؤمسة الدينية ليس له فائدة المحصض! لأن الجانب على أداء الولجبات الإنسانية كلها باعتبارها أوامر إلهية. وقد يظهر لسنا في بعض الأحيان هذا التأويل على أنه تأويل مبالغ فيه ومتكلف النص يحتمله، فيجب تفضيله الحرفي، وقد يكون غالبا متكلفا فعلا، لكن إذا كان النص يحتمله، فيجب تفضيله على ساقض الدوافي الذى لا يشتمل على معنى أخلاقي، أو يشتمل على معنى النسون الدوافي الذى لا يشتمل على معنى المحبود حدوث هذا الأمسر مسع جمسيع المعتقدات القديمة و الحديثة ...، وأن بعض الشعوب العاقلة الحكيمة قد قامت بتأويلها تأويلا جعلها متوافقة في مضمونها الأسلسي مع الأسس العامسة الاعسانية هي اليونان، ومن بعدهم الرومان، بتأويل أساطير هم الخرافية. ونتهوا إلى تأويل الشرك المفرط بأنه مجرد الرومان، بتأويل أساطير هم الخرافية. ونتهوا إلى تأويل الشرك المفرط بأنه مجرد

تمشيل رمسزي لصغات الإله الولحد الأحد، وأعطوا للأحلام الهمجية، الجميلة مع
نلك، التى وصفها شعراؤهم- أعطوا لها معنى باطنيا قرب بين المعتقدات الشعبية
(التسى لسم يكن في استطاعتهم القضاء عليها؛ لأنه ربما يؤدي هذا إلى إلحاد يمثل
خطورة على الدولة)، وبين القصور الأخلاقي الذي يمكن أن يفهمه الجميع على أنه
وحدد الدذي يستفعهم، وتتضسمن اليهودية في حالتها الأخيرة، والمسيحية ذاتها،
تأريلات من هذا النوع بعضها متعصبة المغلية، لكن كان المهدف من هذا التأويل في
مانيسن المغيدئيسن هدفا جيدا وضروريا الذاس كلهم. وقد أجمع المعلمون (كما قال
ريلاسد) على أن يسأولوا أود أف جنتهم، المابئة بجميع أشكال الذات الحسية،
تأريلا ذا معنى روحي، وقعل، الهندوس الأمر ذاته في تأويلهم اللغيدا، وهذا يتعلق
على الأقال بطائعة من الجمهور تثميز باستدارة أكبر (1).

ومن هذا فإن الحجة التاريخية تقف شاهدا على ضرورة تأويل النصوص الدينية بما يتفق مع العقل من جهة، ولا يصطعم بتصورات الجماهير من جهة أخرى، ومن الأفضيل في كل الأحوال عدم الاصطدام مع نلك التصورات، لان مثل هذا الاصطدام قد يسؤدي إلى أخطار تفوق بكثير الآثار المترتبة على بقائها. وريما تكون استمرارية بعسض التصدورات مع محساولة تطويرها وتهنيبها وإحسال مضمون دلغلها أفضل بكشير من المصاولات الجذرية لاقتلاعها. وهذا ما أدركته الشعوب العاقلة على حد تعبسير كسنط عندما قال- ولا بأس من تكرار معالجة الأمور الحساسة-: " وإذا نظر الإنســان فـــى العصــور كلها سيجد حدوث هذا الأمر مع جميع المعتقدات القديمة و الحديثة ...، وأن بعض الشعوب العاقلة الحكيمة قدةامت بتأويلها تأويلا جعلها متوافقة في مضمونها الأسامسي مع الأسم العامة للاعتقاد الأخلاقي. وقد قام الفلاسفة الأخلاق يون في اليونان، ومن بعدهم الرومان، بتأويل أساطير هم الخر افية. والتهوا الي تسأويل الشرك المفرط بأنه مجرد تمثيل رمزي لصفات الإله الولحد الأحد، وأعطوا للأحسلام الهمجية، الجميلة مع ذلك، التي وصفها شعر اؤهم- أعطوا لها معنى باطنيا قسرب بين المعتقدات الشعبية (التي لم يكن يستطيعون القضاء عليها؛ لأنه ربما بودي هذا للى المحلد بمثل خطورة على الدولة)، وبين التصور الأخلاقي الذي يمكن أن يفهمه الجميع على أنه وحده الذي بنفعهم (2). ويكشف هذا التحليل الكنطى عن عدم حكمة أولئك الذين يريدون اقتلاع المحسنقد الديسني فسى الإسلام نهائيا، بينما هو الشيء الوحيد الذي يمكنه ان يحفظ للأمسة الإمسلامية هويستها في مواجهة المحاولات المستمينة من الغرب من أجل القضاع، عليها، ولذا فان الأقرب إلى الحكمة والوعى التاريخي هو تطوير وتجديد وإعادة بناء التصورات الدينية بما يجعلها عوامل للدفع الحضاري.

لما اذا فقدت هذه الأمة الدين، فلن يبقى لها شيء، ولن تصل الي وحدة او ملك. وهذا ما أدركه ابن خلدون ببصيرته النافذة عندما قال: " إن العرب لا يحصل المهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة. والمسبب في ذلك انهم لخاق الترحش الذى فيهم أصبعب الأمم انقيادا بعضهم ابعض للفلظة والأتفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع آراؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنضهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة مديم، فسلم من الدين المذهب المنافسة منهم، فسلم من الدين المذهب المناطئة والأثفة الوازع عن التحسام، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب المناطئة على والأفقة الوازع عن التحسام، والتنافس، فإذا كان فيهم النبي أو الولى الذى يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم منمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف علمام المرافقة ال

فسإذا صح كلام ابن خلدون، فلا مفر من الأخسذ بما قاله كنط من ضرورة تأريل النصوص الدينية وعدم الإقدام على المحاولات غير الحكيمة لاتقلاع العقيدة. وينبغى أن يكون العقل هو المقياس. وهو مقياس لا ينبغي الخوف منه والاسيما فيما يستبلق بالتصسورات الستى يقدمها القرآن والأحلايث المعتواترة يقينية الثبوت دون غسيرها، والستى تستخذ من العقل مباشرة أساسا لها ومنطلقا، وتقتفى أثر البرهان العقلى فى محاولة إقناع القارئ دون اللجوء إلى وصائل خارجية خارقة للطبيعة.

ويط رح كنه مادئ أربعة لتأويل النصوص الدينية التى يتضمن معناها الحرفي تعارضا مع العقل، وهى ذات تداخل فيما بين بعضها البعض، وتتمثل فيما يأتى: المسبدا الأول: يلـزم تـاويل أى نـص ديـنى منضمن لعقيدة متعدية لحدود المقل المحسبدا الأول: يلـزم تـاويل أى نـص ديـنى منضمن لعقيدة متعدية المعلية على السواء، بحيث تأتي متضمنة القيمة خلقية ذات تأثير في الحياة. وفي هذا المجسل بجب فهم أى عقيدة تشبيهية على أنها الرياب ان تقرب التصور الإلهبي المرتسان، ومسن شم ينبغي تأويلها تأويلا تنزيهيا، وكذلك النصوص والإنسان، ومسن شم ينبغي تأويلها تأويلا تنزيهيا، وكذلك النصوص المتعلقة بالإرادة الإنسانية ومبق القدر الإلهي، فينبغي تأويلها في ضوء تأييد حسرية الإنسان ومسئولية؛ لا يمكن قيامها، والأمر نفسه فيما الأخساق، فبدون الحرية والمسئولية لا يمكن قيامها، والأمر نفسه فيما يخس التثليث والتجميد، فهي عقائد يلزم إعطاؤها معنى لخلاقيا وإلا فإن تكن نذات قيمة عملية.

المهدأ الثاني: لا يحمل الإيمان قيصة في ذاته، إلا من حسيث هو أداة السلوك الأخساكي. ومسن ثم فإذا جساءت بعض النصوص انقدم معتدا ما فوق الأخسائي، ومسن ثم فإذا جساءت بعض النصوص انقدم معتدا أنهاء لكيفة أخلاقية لها المحتى الدي تقدمه عملية المحافية المحتى الذي تقدمه عملية الستأويل، لأن عقديدة بدون وظيفة أخلاقية لا قيمة لها ولا ينبغي أن تشكل ركنا جوهريا من أركان الدين، حيث إن السلوك الأخلاقي هو وحده الذي يشتمل على قيمة، وإذا فإنه هو الذي يحتل الموقع الأهم.

المسبدأ الثالث: يلـزم تأويل النصوص الدينية لبيان مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله، واستبعاد أى تأثير خارجى من أية علة غيبية، فالإنسان بعهده الخساص هو المسئول عن ارتقائه الخلقى أو انحداره، ومن هذا يجب استعاد عقيدة اللطف الإلهى .

العبدأ الرابع: لابد أن يسعى الإنسان بعمله الخاص إلى الوصول إلى الكمال الخلقى وعندما يعجز عن ذلك له الاعتقاد بوجود مساعدة خارجية متعالية، و لاسيما إذا كان ذلك سيعطيه مزيدا من الحسماسة والدفع وعدم اليأس للوصسول إلى الكمال الخلقي، ومثل هذه المساعدة والعون الخارجي يجـب الــنظر إليه كوسولة من وسائل الترقى الخلقى فى دين ما من الأديــان التاريخــية المقيدة بظروف العصر، وليس كركن فعلى من الدين الكالى⁽⁴⁾.

نقد منهج كنط في التأويل:

وهذا ينبغي تسجيل عدة ملاحظات وانتقادات لموقف كنط:

أولها : سيطرة الروية الأخلاقية للعالم على كنط، حتى انحسر العالم وتم اختزاله في جانب أحادى فقط، بينما غابت الجوانب الأخرى.

ثاقيها: وضع كنط لفلسفته الأخلاقية كميزان وحيد للنص الديني.

ثالثها: نزوع التأويل الكنطي إلى التلوين، بمعنى غياب قواحد موضوعية تراعى الإمكانية التأويلية التي يطرحها النص والمقصد العام له، فكنط لا يتحدث عن تلك الإمكانية التي يقدمها النص، وإنما كل ما يعنيه هو فرض المعنى عليه، الأمر الذي يجعل المحلل يتحدث عن تلوين النص عند كنط أكثر من تأويله.

رابعها: إن المبادئ الأربعة لعملية التأويل، بما فيها من تداخل، تبدو وكأنها مفصلة على طبيعة النص الإنجيلي بخاصة و الكتاب المقدس بعامة، فهى ذات خصوصية مقيدة بنص ذى ملامح محددة ومليء بالأمر ار والغوامض، ومن شم فهي لا تصلح كعبادئ تأريلية كلية يمكن تطبيقها على سائر النصوص الدينية الأديان الأخرى ذات الطبيعة المتباينة، و لاسيما النص القرآني السذي يعطى للمؤول إمكانات واسعة للتأويل، بما فيه من آيات متسابهات، وتعبيرات لفظهة مرنة، وزوايا متباينة للنظر إلى العالم حسب مستويات المتلقين وتتوعهم، ومصاحات تشريعية غير جامدة تفتح مجسالا وتعطىي فرصاحا متجددة لإعمال العقل من خلال الاستحسان والقياس والمصالح المرسلة ومواكبة ظروف العصر.

راذا كسان كسنط لسم يسرد على ملاحظات من هذا القبيل، فإنه قد رد على ملاحظسات من نوع آخر، حسيث أشار في كتابه "النزاع بين كليات الجامعة" إلى أنسه من الممكن أن تنشأ اعتراضات على شرعية مبادئ التأويل الأربعة لوس فقط من اللاهوتي، بل كذلك من جانب العقلائي المحض.

♦ أما اللاهوتي فيوجه اعتراضين:

الأول: أن هــذه مــبادئ التفسير كما تقرها كليــة الفلمــفة، ولا ينبغي أن نتدخــل في مجال علم اللاهوت.

ورد كسنط على هسذا الاعستراض هو أن عقلتد للكنيسة بحاجة إلى عام تاريخي، لكن الإيمان الباطني لا يحتاج إلا إلى العقل فقط، والعقل هو وحده القادر على الخسي حل الخسلاف بيت علماء اللاهوت، ولا يوجد أية خطورة على اللاهوت ممسا تقوم به كلية الفلسفة، ولا يجوز من اللاهوتي أن يطلب من كلية الفلسفة أن لا تتخل في الفلسفة، وعندما تكف هذه الأخيرة عن التنخل في الفلسفة، وعندما تكف هذه الأخيرة عن التنخل في الفلسفة، عن المتدخل في الخلاوت.

والاعستراض الثاني: أن التأويل الذي تطرحه مبادئ التأويل الأربع ليست إلا مجرد تفسيرات رمزية.

ويــرد كــنط بــأن هذه العبادئ تقدم تأويلا أخلاقيا قائم على العقل، وليس تفســيرا رمــزيا، لأن التفسير الرمزى هو الذي يتبعه القاتلون بأن قصـص الكتاب المقدم قصـص رمزية.

كمـــا أنـــه ليس تأويلا صوفيا؛لأنه وعتمد على العقل ولا يعتمد على الأحلام والكشف والرؤى.

أما الاعتراضات العقلية ضد تفسير الكتاب المقدس تفسيرا عقليا، فهي أربعة: الأولى: أن الكـــتاب يفسر نفسه بنفسه، وليس بالعقل، لأن الأسلس في معرفة الكتاب ليس أسلسا عقليا.

ويرد كنط على هذا الاعتراض بأنه لذلك السبب بعينه لابد من استعمال العقال، لأن الوحسي ينبغي ألا يتأسس في التاريخ أو في التجربة بل في العقال. الثَّاتي: لما كان الوحى يقوم على الإرادة الإلهية، فإن البداية بالعقل - أى بالنظر في موضوع الإرادة شك في الإرادة الإلهية.

ويـرى كنط أن هذا الاعتراض صحيح فيما يتعلق بإيمان الكنيسة، ولكن ليس صحيحا فيما يتعلق بالإيمان الديني الذي يقوم على الاعتقاد بالحقيقة.

الثالث: كيف يمكن أن يقال الميت: "قم وسر" فن لم يصحب هذا القول- إذا تحقق-قوة خارفة للعادة- لا شأن للعقل بها؟

لكن يرى كنط أن هذا النداء يمكن تأويله على أنه موجه للعقل، وبسير إلى المسبدأ الشسرطي القبلسي الحياة الخلقية، أى إمكانية الحياة الخلقية بفعل الإرادة.

السرايع: أن الإيمان بوسيلة مجهولة يتعلق بها مصيرنا يقوم على عقيدة نقر بها، إشباعا لحاجة نشعر بها، ولا دخل في هذا العقل.

ويعسترف كسنط بصحة ذلك، غير أنه يرى أن من الأفضل تأسيس العقل على فكرة قبلية على الأقل من الناحية العملية^[5].

ولـم يكـنف كـنط بالبيان النظري الذي يوضع فيه منهج ومبادئ تأويل الكتب المقسـة، ولا بدفع الاعتراضات التي قد يعترض بها البعض عليه، بل قام بعملية تـأويل شاملة للعقائد المسيحية بغية وضعها في إطار عقلاني وتفريغها من كل ما يمكن أن يعارض طبيعة الدين العقلي المحض.

إذن فكنط يـرى إمكانية النقاء الدين مع الفاسفة عن طريق التأويل العقلي للكتب المقدمة.

أما هيجل قله تصور مختلف عن كنط للعلاقة بين الدين والفلسفة؛حيث يرى أن الدين يقع بين الفن والفلسفة.

فالروح المطلق يظهر بثلاثة طرق مختلفة في الفن والدين والفلسفة:

أولا: يظهـر فـــى الفــن بطريقة حسية من خلال الصور والتماثيل التي تعبر عن المطلــق على أنه موضوع حسي وليس روحاسناما يظهر في فنون الديانات الوثنية.

ثانيا: يظهر في الدين بطريقة تمثيلية مجازية رمزية من خلال اللغة المعتمدة على الاستعارات والكنايات والتشبيهات.

قالسًا: يظهر في الفلسفة بشكل مجرد من خلال الفكر الخالص الذي يعبر عن نفسه بلغة مجردة.

فالسروح المطلق يتجلى بادئ ذي بدء في موضوعات حسية على نحو ما يتخسح فسي للغن، لكن الروح المطلق بوصفه روحا لا يمكن أن يتجلى على نحو كسف، في الصورة الحسية، لأن هذه الأخيرة لا تستطيع أن تعبر عن حقيقة ما هو روحي تعبيرا كاملا. بيد أن هذا لا ينفي أن الفن يعبر، بشكل ما، ولي كان غير كاف، عن المطلق، حيث بعبر عنه على أنه موضوع حسى، وليس روحا.

ويظهـــر لذا هذا على سبيل المثال في الديانات الوثنية الذي تصور الألوهية على شكل تماثيل أو صور.

ومن هذا فإن للفن يظل يعانى تناقضا داخليا، ولا يحل هذا التناقض إلا فى الدين، حيث برنقع العقل من مرحلة إدراك المطلق بوصفه موضوعا حسيا إلى مرحلة أخرى أرقى، هى الدين الذى يدرك موضوعه لا على أنه من موضوعات الحسس، ولا مسن من موضوعات العقل الخالص، وإنما يدركه على أنه أمر بين الحسس والعقل الخالص، وإنما يدركه على أنه أمر بين الحس والعقل الخالص،

فالدين يقع فى مرحلة وسطى لأنه، وإن كان يدرك الحقيقة المطلقة، إلا أنه يعب عنها بشكل مجازى تمثيلى تصويرى. والمقصود بتصويرى هذا ليس التصوير الحسى بكل ما فيه من جزئية، وإنما التصوير هذا يحمل دلالة كلية، إذ يعبر عن فكر خالص وحقيقة مجردة مستخدما التعبير المجازى أو الرمزى. وطـــى هــذا الأســاس يقارن هبچل بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، ويــرى أن الموضوع ولحد، وهو المطلق أو اللامتناهي، لكن الخلاف بينهما يكمن فـــى شــكل التعبير، ففي حين تعبر الفلسفة بشكل فكرى مجرد، يعبر الدين بشكل مجازى.

ذلك أن الروح يرتدى في الدين شكلا خاصا يمكنه أن يكون ملموسا، ويتخذ التمشيل مقراله، بينما الروح في القلسقة تتخذ الفكر مقرا لها وتعبيرا عنها. وبهذا تختلف القلسفة عن الدين، رغم أن المضمون مشترك وموحد فيهما⁽⁶⁾.

ويمــــر الإنسان بلحظتين في علاقته مع الروح المطلق حسب ما قال هيجل في "محاضرات في تاريخ الفلمفة ":

أولاهما: يكون فيها الإنسان بعيدا عن الروح المطلق،ومنفصلا عنه، حيث يكون السروح الأساسسي هـو المطلق بوصفه شيئا خارجيا بالنسبة إلى الروح الذاتسي، أي إن المطلق يكون موضوعا يظهر للوعي كشيء تاريخي في القاصي الزمان والمكان.

وثاتيـــتهما: يكـــون فيها الإنسان متوافقا مع الروح المطلق، وهي لحظة الخشوع، حيــث يعــيش الروح الحياة الحميمة بعد إزالة الانشقاق، والقضاء على الانفصال، وتتوحد الروح مع الموضوع، ويصبح الفود مسكونا بالروح.

وما يشكل في الدين لحظتين أو مرحلتين لا يشكل إلا لحظة ولحدة في الفلسفة؛ لأن فضل الفلسفة؛ لأن فضل الفلسفة؛ لأن فسي الفلسفة الروح يفكر في الروح مباشرة، ويرى هيجل أن فضل الفلسفة يكمن في في الدين ومثال ذلك: أن الدين الممسوحي يمسئل الله كشخص، أي كشيء خارجي، وفي العبلاة والخشوع تتحقق الوحدة، لكن ما يشكل في الدين لحظات متمايزة، موحد في الفكر الفلسفي، حيث لا يستم التفكير في الله كشخص ولكن كفكر فالفكر الإنساني يفكر في الله كموضوع فكري، وهنا تحدث الوحدة، فالفكر يفكر في الله كموضوع فكري، وهنا تحدث الوحدة، فالفكر يصبح ذاتا وموضوعا، لأن الفكر يفكر في ذاته؛

فهو يمارس التقكير، وهو ليضا موضوع التفكير. ولذا لستمارنا لغة أرسطو اللتعبير عن هذا التصور الهيجلي لتلنا إن الفكر عند هيجل عقل وعاقل ومعقول.

راذا كسان يظهر أحيانا تعارض بين الدين والفاسفة، فهذا التعارض مجرد تعارض ظاهري.

وعلى سبيل المثال :

فالقول في المسيحية بأن الله الآب أنجب لبنه، هو إشارة إلى الفكرة النفل الطبيعة، لكنه في الدين الفلسفية التسي تقول بتموضع وتخارج الروح الإلهى في الطبيعة، لكنه في الدين المسيحي- وهو الدين الحق عند هيجل- يظهر على شكل علاقة حسية بين الآب والابان، فهاي من حيث الشكل تتعارض تماما مع الفلسفة. لكن لو تم النظر اليها باعتبارها ، تصويرا مستعارا من عمليات الطبيعة التي يتجلى فيها كيفية التخارج، فلن تجد تعارضا بين مضمون الدين ومضمون الفلسفة.

إن التمسئل أو الفهم في الرعبي الديني وتضمن عنصرا حسوا نسبيا، شهمة العلاقات بين أشياء الطبيعة. ومن هنا فإن الدين - يقصد هنا الدين المسيحي- يلجأ المسيحي- يلجأ السياسية والتشبيه، ويقول إن الله أنجب ابنا، وهذا ما لا يقال في الفلسفة، وإن كانست تعسترف- من زاوية ما- بما هو جوهري، بما هو فكرى في هذه العلاقة، وهو تموضع وتخارج الروح الإلهي.

وتمر علاقة الدين بالفلسفة عند هيجل بالمراحل التالية:

ا في بداية الوعى الإنساني لا يكون هذاك تعارض بين الدين والفلسفة.

2- بعد أن تقوى القلصفة يظهر التمثل الديني والفكر الفاسفي وكأنهما متعارضان
 عدوان، ولا يكونا واعيين إلا باختلافهما وعداه تهما.

 3- لكسن الفكر في مرحلة تالية وتعرف على نفسه في الدين، ويصل إلى مرتبة إدراك هذا الأخر كلحظة من ذاته.

ولا شك أن الملاحظة الهيجلية صائبة تماما، ويمكن التعليل عليهما بلالة كثيرة، فعداء الفكر للشكل الذي يتخذه الدين ما هو إلا مرحلة غير ناضجة بمر بها الفكر، ثم يتجاوزها بعد أن يكتمل نضجه، حيث بدرك الدين كجزء من ذاته. وريما يكــون من الأنضل أن نورد دليل هيجل نفسه على ذلك حيث يستدل بعلاقة الفكر بالدين كما تطورت فى الحضارة الإعريقية، ثم الحضارة الممسيحية.

- أ- ف-ى بداوــة الحضـــارة الإغريقية كانت الفاسفة محصورة فى دائرة الدين التى شكلها الدين الشعبي.
- 2- ثم خرجت الفلسفة من دائرة الدين، كما هو الحال عند إكسينوفان الذى تهجم بعنف شديد على تمثلات الدين الإغريقى، ثم أصبح التعارض أشد قرة مع ظهـور فلمسفات ملحدة. ولقد اتهم سقر اطبعبادة آلهة أخرى جديدة غير آلهة الديسن الشعبي، ورفض أفلاطون أسطورية الشعراء، وأراد أن تمحى تواريخ آلهة هوميروس وهزيود في باب التربية في محاورة "الجمهورية".
- 3- لكـن في زمن متأخر اعترف الأفلاطونيون الجدد بالمضمون العام للدين الشميي السدى في زمن متأخر اعترف الأمريحة أو الإهمال من قبل الفلسفات الماضية. وتعسرفوا فـي الديـن الشميي على دلالته العامة بالنسبة إلى الفكر، ولم يحولوا التمثلات الأسطورية إلى صور فكرية فحسب، بل إنهم استعملوها أيضا.

كذلك الحال في بداية الأمر مع الدين المسيحي:

- احيث كان الفكر يتحرك داخل الدين، واتخذه مرتكزا له كفرضية مطلقة، وارتبط الفكر بالتمثل الدينى، مثلما هو الحال لدى آباء الكنيسة، حيث كان الفكر عندهم يطور عناصر من العقيدة المسيحية.
- 2-كن بعد أن قويت أجنحة الفكر لنطلق نحو الحقيقة المجردة وحارب الدين، وهنا ظهر التعارض بين الإيمان والعقل.
- 3- وبعد ذلك، عندما اكتمل الفكر، عمل على إنصاف الإيمان، وتصالح مع الدر،(7).

وليس من الصعب أن نستخلص أن هيجل لا يقصد باكتمال الفكر إلا فلمفته هو الشخصية التي تصالحت مع الدين، وعارضت حركة النتوير المقلانية الرافضة للديــن المســيحى، واعتبرت عقلانيتها ليست سوى لدراك جاف مجرد لا يتجاوز دائرة الفهم إلى دائرة المقل⁽⁸⁾.

إن وجود الدين أمر ضرورى للروح المطلق، لأن الدين هو الشكل الخاص بوعى الحق كما هو بالنمبة إلى عامة الناس.

لكن النظر الفلسفى الذى يبلغ مرتبة المحق النظرى، مقصور على أرقى مرحلة المروح والتي لا يبلغها عامة الناس، فالنظر الفلسفى فى الحق والوعى به فى صورته الحقيقية هو الشكل الفكرى الخاص بالفلسفة.

ويؤكد هيجل على ضرورة الدين من حيث هو دين، فمن المغالطة الظن بأن الكهـــنة- كما يقول هو أيضا- لختر عوا الأديان لكى يخدعوا الشعوب؛ فالأديان في جوهرها تشترك مع الفلسفة في موضوع ولحد هو الله وعلاقة الإنسان به.

وخلاصة الأمر أن موضوع الدين هو موضوع الفلسفة نفسه، فالأثنان يبصنان في العقب الكلي الذي هو بذاته ولذاته، الجوهر المطلق، ويحار لان أن يستبعدا التعارض بين المتناهي واللامتناهي، بين الإنساني والإلهي.

غير أن الدين يجرى هذه المصالحة بواسطة الغشوع، بواسطة العبادة، بواسطة الشيعور والوجدان والثمثل، ببنما الفلسفة تريد إجراءها بواسطة الفكر الخالص، لكن رغم وجود هذا الخلاف بينهما في الوسيلة، فإن القرابة بينهما قلمة، إذ أنهما يتوحدان في مضمونهما وغايتهما ولا يتمايزان إلا بالشكل⁽⁹⁾.

ولا يجـوز فهم هذا التمايز بينهما كما لو كان الدين لا يشتمل البتة على أى فكر خالديـن عند هيجل يشتمل أيضا على أفكار عامة، وليس هذا الاشتمال ضمنيا مسـتترا يتطلـب جهـدا الاستخلاصه مثلما هو الحال بالنسبة للأساطير وتمثلات الخيال، بل ان الأفكار توجد على نحو صريح في الدين. ويضرب هيجل على ذلك مـثلا مـن الديانات الفارسية والهندوسية، إذ أنها تتضمن أفكار ا محددة، وهي في جزء منها أفكار نظرية رفيعة وعميقة الغور، ولا تتطلب أي شرح.

وينسبغى أن نضيف فى هذا الصدد من جانبنا الدين الإسلامي الذى يشتمل على أفكار بالغة التجريد والنظرية، بجوار اشتماله على تمثلات، بل إن المفهوم الأساسى السذى يقوم عليه الإسلام مفهوم تجريدى خالص، وهو التوحيد الإلهي، فعفه—وم الألوهــية الإسلامي يقف- بين سائر مفاهيم الألوهية التى تقدمها الديانات الأخــرى- كأكــثر المفاهــيم إيفالا في التجريد والتنزيه عن الحص والمحسوس، وأكــثرها بعــدا عن المجاز والتمثيل، لدرجة أن بعض النصوص الإسلامية تقدمه كمجـاوز ليس للحص فقط، إنما كمجاوز للعقل، وإن كان غير مضاد له، إمحانا في الــتجريد والتنزيه،ســثل قوله تعالى : (ليس كمثله شيء)، وقوله: (ولم يكن له كفوا أحد)، أو قول الرسول صلى الله عليه وسلم : كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك".

ولــو كــان هيجل تعمق في مفهوم التوحيد الإسلامي من خلال معلومات دقيقة، لكان بإمكانه أن يكتشف أبعادا فلسفية عميقة الغور كانت كفيلة بتغيير موقفه الــذى تجــاهل فــيه الإسلام في "محاضرات في فلسفة الدين "، حيث لم يذكره في مىباق التطور العام لأديان البشرية التي اختتمها بالمسيحية، وإن كان قد ذكره على نحو هامشي غير لائق به سنشير إليه لاحقا.

♦ تاريخ مجمل لفلسفة الدين في الفرب:

رغم أن كثيرا من الفلاسفة لهم مواقف محددة من الدين،سواء عند البودان أو فسي الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، فإن هذا المواقف لا ترقى لكي تشكل بحثا منظما ونسقيا في فاسفة الدين وفق المعنى الدين عند كرناه لفلسفة الدين في بداية هذا الفصل، وإنما كانت هذه المواقف متناثرة، ولا تخرج عن كونها لاهوتا في بعض الأحيان ،أو نقدا لجانب معين من الدين في أحيان أخرى.

ولدذا فلديس بصواب ما ذهب إليه ميخائيل أنوود من أن تاريخ فلسفة الدين يستها "ح. ل. فون موزهدم " (1694-1755م) اللاهوتي الألماني بكتابه السبادئ التاريخدية الكنسسية للعهد الجديد" عام 1737) الذي يشير إليه هيجل في "وضعية الديانة الممديحية". وطوره تلمسيد "هردر"، والمستشرق الألماي ح. ف. كلوكر و ف، ل. جراف سنوليرج الذي كتب "تاريخ ديانة يسوع الممسيح " (عام 1806-1818). ويعتقد أنوود أن "شلاير ماخر" أعطى دفعة قوية لدراسسة الديس عندما قال في كتابه "احاديث عن الدين إلى محتقريه من المتقفين"

(1799م): " إنسنا لابسد أن نقلع عن الرغبة العابلة النباطلة الذي تقول إنه لابد أن تكسون هناك ديانة ولحدة فحسب"،" أن ننظر نظرة غير متحيزة بقدر الإمكان إلى جميع تلك الديانات الذي تطورت بالفعل⁽¹⁰⁾.

فهذا الرأي الذي طرحه أتوود غير دقيق؛لأن ما أشار إليه لا يعدو أن يكون كتابات لاهوتية موليست فى قلمفة الدين بالمعنى الدقيق.

ومــن جهــة أخرى لا وحد ديفيد هيوم مؤسسا الفلسفة الدين، لأن أعماله ولن كانــت تتــناول بعــض جوانب فلسفة الدين،فإنها لا ترقى لكي تشكل عملا نسقيا متكاملا فى فلسفة الدين.

ولسم يظهر البحث القلمسفي المستظم والنمسقي في الدين من حيث هو دين،كميدان معرفي ممتقل عن مباتر فروع القلمقة، إلا على يد الفيلسوف الألماني كستط في كتابه "الدين في حدود العقل وحده" (1793م)؛ الذي قدم فيه تفسيرا عقلانيا نقيسا الديسن بشسكل كلي، من منظور العقل النظري والعقل العملي، وأخضع فيه المستقدات الدينسية والعلاقسة بيسن الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستقيض، محكما المعابير العقلية وحدها.

أما مصطلح الفسفة الدين قلم يظهر إلا في بداية القرن التاسع عشر محيث بدأ شيوعه و استخدامه للدلالة على مجال فلسفي مستقل ومنفصل بويرجع الفضل في هذا السي حدد كبسير إلى الفيلسوف الألماني هيجل في كتابه "محاضرات في فلسفة الدين (المنشور سنة 1821 وما بعدها) لمكن هيجل ألقاه كمحاضرات على طلابه قبل لذيك سنة 1821م، وسنة 1821م، وسنة 1821م، وسنة 1821م، وسنة 1821م،

ثـم تــناول شيلنج الفيلموف الألماني فلسفة الدين في كتابه "محاضرات في الوحى والأساطير "(سنة 1843م).

وكتب جون ستيوارت مل (المولود 1806-والمتوفى 1873) تثلاث مقالات في الدين ونشر بعد وفقه سنة 1874.

وفي سنة 1880 أصدر ج. كيرد "مدخل إلى فلسفة الدين".

وفي سنة 1882م ظهر كتاب لوبتزه " فلمفة الدين" وهو كتاب صغير الحجم لكنه غني المضمون مومارس تأثيرا كبيرا على عدد من فلامفة الدين في الولايات المستحدة الأمريكية وبريطانية سمثل الهيجليين الجدد تبوز لتكيت مورويس والفلاسفة الأقل تأثرا بهيجل مثل: بون ، ولاد .

وفي سنة 1887 أصدر بون "قلسفة الألوهية".

وفي 1888 صدر في مجادين كتاب "دراسة الدين" لــمارتينو.

وفي العام نضه صدر كتاب فلمغة الدين الفون هارتمان.

وفي 1893 صدر كتاب "تقييم الدين" لمؤلفه إ. كيرد.

وفي سنة 1894 صدر كتاب بالفور 'أسس الاعتقاد".

ومــع دخــول القــرن العشرين ، بدأ التدفق في الإنتاج الفلسفي حول الدين سواه كنصوص فلسفية ،أو كدراسات بحثية عن لإتاج الفلاسفة وسنشير إلى أهمها فيما يلي:

في سنة 1901 أصدر هوفينج الفيلسوف الدينماركي الخسفة للدين وض فيه الاعتقاد في شخصانية الله كما رفض الاعتقاد في الخاود الشخصي، وقد ترجم هذا الكتاب إلى لغات عديدة وصدرت ترجمته الإنجليزية سنة 1906، وحقق شهرة كبيرة.

والقى وليام جومس في سنتي 1901-1902 عدة محاضرات نشرت بعنوان "تتوحات الخبرة الدينية"، عمل فيها على تسويغ الخبرة الدينية وسعى لبث الثقة فيها كخبرة أصيلة، من منظور نفسى وفامعنى في آن ولحد.

وكذلك للقى وليام جيمس محاضرة في نادي الجمعيات الفلسفية لجامعتي يبل وبراون بأمريكانشرت بعد ذلك تحت عنوان "إرادة الاعتقاد".

ونشر جوزيا رويس الفيلمىوف الأمريكي "للعللم والفرد" منة1904،وكان قد كتـــبه ســـنتي (1899–1900)،ونظر فيه للى الدين في ضوء مذهبه وهو المثالية المطلقة،الذي تأثر فيه بهبجل.وفي منة 1913 نشر في مجلدين "مشكلة المسيحية". وفــي 1905، أصدر سنتاليذا(1863–1963) "العقل في الدين"وهو الجزء الشالبث مسن كتاب "حياة العقل" الواقع في خمسة أجزاء ويرى فيه أن الدين يقوم الشالب المنطقة في التقدم المكن من الخطأ إصراره على تشبيه الطبيعة بالإنسان، وهو يقصد الدهودية والمسيحية بشكل خاص. لكن الدين ليس خرافة، وهو كذاك ليس حرافة، وهو كذاك ليس حملانيا، ومن غير الصواب تفسيره بطريقة تجمله متفقا مع العلم، فالدين في منطقة ومعط بين الخيال من جهة والحقيقة من جهة أخرى.

وفي السنة نضمها أصدر ج. ت. لاد كتاب "قلسفة الدين".

وشهد عسام 1912 صسدور كستاب و. إ. هوكنج "معنى الله في الخبرات الدينية"، الذي قدم فيه قلمفة مثالية للدين من منطلقات تجريبية وهو العام نفسه الذي صسدر فيه كتاب مهم في مجال معرفي آخر هو علم الاجتماع الديني، وهو كتاب دوركايم "الصور الأولية للحياة الدينية" ،وترك هذا الكتاب أثرا الاحقا ليس فقط في ميدان علم الاجتماع ولكن كذلك في ميدان الهمفة الدين.

وفـــي 1917 نشر رودلف أوتو كتابه "فكرة المقدس (أو المحرم)".وقد حقق هذا الكتاب نجاحا كبير ا.

وأصدر ج. ب. برات "الوعي الديني"1920 .

وكتب جويس وأصدر كتاب «مبادئ اللاهوت الطبيعي» 1923وتتبع فيه التراث الاسكولاكي (-المدرسي) لعلماء اللاهوت المميحي في دراسة الدين. وهو أقرب إلى اللاهوت منه إلى قلسفة الدين.

وفي العام نفسه نشر س. أ. بينيت "دراسة فاسفية للتصوف".

وكتب وأصدر وايتهد " الدين في تكونه " سنة 1926.

وكتب تينانت "لللاهوت الفلسفي" في مجلدين ،1928-1930.

وكتـب روزنــبرج مــن وجهة الشيوعية القومية كتاب " أسطورة القرن المشرين"1930، عالج فيه الدين على أنه أسطورة، تم تجاوزها في القرن العشرين بأسطورة أخرى، هي أسطورة الدم والعرق. ثم قدم كنودسون "نظرية الله" 1930 شم "نظرية الخلاص" 1933.

ومــن أهــم الإمـــهامات كــتاب الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون'منبعا الأخلاق والدين'1932.

وقـــدم كالفـــرتون من وجهة نظر ماركسية عدائية للدين كتاب"زوال الآلهة" 1934 بيتحدث فيه عن الدين كاداة للرأسمالية.

وناقش لير المعرفة الدينية :وتسأل :هل المعرفة الدينية أمر ممكن في كتابه "اللغة والصدق والمنطق" للصادر سنة 1936.

وفي 1939 أصدر ج. إس. بيكسار "دين من أجل العقول الحرة".

وفــي العـــام نفسه أصدر عالم النفس الشهير يونج "علم النفس والدين"بوفي 1948 أصــدر "رموز الروح"بوكلاهما ترك أثرا كبيرا في فلسفة الدين سمع أنهما مكتوبين من منظور علم النفس.

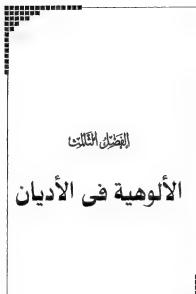
كما أصدر اريك فروم" للتحليل النفسي والدين" عام 1950.وله تأثير ملحوظ كذلك في فلسفة الدين.

ثم تتابعت الأعمال في فلسفة الدين، ومعظمها لم يخرج عن الاتجاهات التي أرستها المؤلفات السليقة، لكن حدث ثمة توجه جديد في مرحلة ما بعد العدائة، وهي المرحلة التي جمع قاسما من نصوصها وكتاباتها جراهام وارد في كتابه "إله ما بعد الحداثة 1997م، مثل ما كتبه جاك دريدا الفواسوف الفرنسي التفكيكي .

وتوجـــد أعمال أخرى لم نشر إليها في هذا المجمل التاريخي،لمكونها تنتمي إلـــى علـــم اللاهـــوت أكثر مما تتتمي إلى فلسفة الدين ، مثل أعمال كارل بارت المترفى 1968،الذي أسس ما أطلق عليه" لاهوت الأزمة"، ثم "لاهوت الوجود".

الحواشي

- (1) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone,pp.100-2.
- (2) Idem.
- (3) ابن خادون، المقدمة، تحقيق د. على عبد الولحد والهي. القاهرة، دار نهضة مصر، 1979 1، ج 2 ص 516. ويظل كلام ابن خادون صحيحا في هذه النقطة بصرف النظر عن مقصده من كلمة العرب؛ العرب البدو أم العرب كلهم. فهذا التحليل ينطبق على الجميع. قارن د. طه حسين تخاسفة ابن خادون الاجتماعية"، ومحمد عبد الله عنان "ابن خادون: حياته وتراثه الفكرى"، وساطع الحصرى "دراسات عن مقدمة ابن خادون"، ص 1 5 1 168، وتعليق د. على عبد الواحد وافي رقم 359 على المقدمة، ج2، ص 470 471.
- (4) Kant, The Conflict of the Faculties, tr., M. J. Gregor, New York, pp. 39 ff.
- (5) د.حسن حنفى، دراسات فلسفية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1988، ص
 349.
- (6) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp. 78-9.
- (7) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, tr., E. S. Haldane and F. H. Simon, London, 1952.1, pp.72.
- (8) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp.485 ff..
- (9) قارن:هبجل، موسوعة العلوم الفلسفية تترجمة د.إمام عبد الفتاح ببيروت بدار التدوير، 1983، ج1 ، ص 47 وما بحدها.
- (10) ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة د.إمام عبد الفتاح، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 2000ءص 238–329.



الفضيل الثالمين

الألوهية في الأدياه



الله همو الموضوع الرئيسي للأديان بعامة، باستثناء بعض الفرق البوذية والمطاويسة والكوهية يختلف في الأثرهية وتصور الألوهية يختلف في أديان الشرك التي تعيل إلى التوحيد موعن أديان الشرك التي تعيل إلى التوحيد موعن أديان التوحيد عن دين إلى دين داخل المجموعة الوحدة بها لأختلف أن تصمور الألوهية يضتلف من دين إلى دين داخل المجموعة الواحدة وأكثر من ذلك يختلف في الدين الواحدة وأكثر أن التيام الدين في فهم التصوص المقدمة الاذا تعددت الفرق المقاتدية داخل كل دين.

ولكن من زاوية أخرى فثمة اتفاق بين أديان الشرك وأديان التوحيد على وجدود قوة عاقلة غير مرئية في العالم، لكنها تختلف في طبيعة هذه القوة، وما إذا كانست متعالسية أم ثلاوية، واخدة أم متعددة، كما تختلف في صفات هذه القوة وخصائصها والمبادئ التي تحكم أفعالها(أ).

ومسع هذا الخلاف فإنها تعود لتتشابه من حيث أن حالة الإتمان تجاه الإله الولحسد لا تضنقف عن حالته تجاه الآلهة المتعددة، فحالته هي الشعور بالضعف، والحاحسية الحاجسة، والقلسق من أحداث الحياة، والإزال يحركه الخوف، ويداعبه الأمل.

ويــرى هيوم أن مخزون الإنسان للنفسى الذى أصبح مثاثرا بطبيعة خيرته السياســية التوحــيدية حفــز خـــياله لاستنباط وجود إله ولحد وراء كل الظواهر الطبيعــية، لا بوصــغه مصدرا يفسر به لنتظام العالم، ولكن بوصفه مصدرا لعونه ومؤازرته تجاه تقلبات الظواهر الطبيعية بين خير وشر.

وهــذا تفســير قاصر من هيوم؛ لأن تفسير انتظام العالم ووحدته كانت ولا تــزال همـــا إنســـاقيا، وقــد دفع هذا بعض العقول للإيمان بإله واحد عاقل حكيم كأساس لانتظام العالم ووحدته. ويفسر هيوم معرفة الإنسان للصغات الإلهية بأنه نظرا لأن العالم كله صار تحت سيطرة إله واحد في الوعى البشرى، فقد لجتمعت له صفات لا منتاهية. ومع كونها لامنتاهية إلا أنها لاتز ال صفات بشرية، حيث لا يزال الوعي البشرى يسقط على الإلله صفات بشرية مع مدها وتعظيمها الى مالا نهائة ففكرة الله أصبحت تعلني كانسنا لا نهائي العقل والحكمة والخير والرحمة والجبروت وغير ذلك من صفات الكمال، وكمال الإله ما هو إلا الكمال الإنساني غير المتعين في الواقع البشسرى وإن كان متعينا في الوعى الإنساني كفكرة أنتجها الخيال، وصفات الله الكسامل مساهي إلا استداد للصفات الإنسانية، فالإنسان خير وحكيم وقادر وجبار ورحسيم، لكن هذه الصفات متناهية في الحالة الإنسانية، أما في الحالة الإلهية التي يتصورها الإنسان فهي لا متناهية و وتصورها على هذا النحو لم يأت نتيجة معاينة الإنسان لهيا بخبرته، وإنما يأتي كنتيجة نقعل الخيال الذي يوسع من مدى صفات الإنسان لكي تصير لامتناهية، ثم يسقطها على مفهرم الإله. (2).

ولا شك أن تطليل هيوم لا يصلح لتفسير جميع الطائد ككانوتقف صلاحيته عند تفسير عقائد المشبهة، لكنه لا يصلح لتفسير عقائد التذريه التي تثبت الأسماء الإلهية لكنها تنفي أية مماثلة ولو من أي نوع مع الصفات البشرية، ﴿ لَيْسَ كَمثله شَيْءً ﴾ ،﴿ سُبُحْالهُ رَتَعَالَى عَمَّا يَصفُونَ ﴾، "مهما خطر على بالك فالله بخلقه شيْءً » ،﴿ سُبُحْالهُ رَتَعَالَى عَمَّا يَصفُونَ ﴾. "مهما خطر المجردة،التي تجرد الذات الإلهية من أي نوع من الصفات المعروفة حرصا على تميزها، مثلما تفعل الدياتة الإرهمائية والشيعة الإسماعيلية، وبعض الفلاسفة .

1- أديان الشرك:

يكسن المنسبع الحقيقى الشعور الدينى القائم على الشرك، في مشاعر القاق والخوف والأمل التي كانت تمبيطر على الإنسان البدائي، يقول هيوم: " بنشأ الدين السبدائي للنوع الإنساني من الخوف والقاق من أحداث المستقبل ومن الأفكار التي بضسمرها الإنسسان عن القوى غير المرئية، وغير المعروفة (أد) قلم يكن الإنسان السبدائي يملك مسن الوعى ما يجعله يفكر نظريا في الظواهر الكونية، ولم يكن مشغولا بالتقسير العقلى لأعمال الطبيعة لمعرفة العال الحقيقية التي تكمن وراهها، فتتلب أحداث الحياة بين صحة ومرض، وبين نجاح وفشل، وبين انتصار وهرزيمة، وبين انتصار وهرزيمة، وبين مسعادة وتعاسة، وبين حظ موات وحظ معاكس؛ وتعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال مفيدة وأحوال ضارة، والحوادث الكونية المفاجئة مثل الشواهر الطبيعية بين أحوال مفيدة وأحوال ضارة، والحواصف، كل ذلك وما شابهه جعل الإنسان في حالة من الفقق الدائم والخوف والإمل المستمرين، ونتج عن هذه الحالة أن عـزا الإنسسان كـل ظاهرة طبيعية وكل شأن من شئون الحياة إلى قوى خفية أن عـزا الإنسسان كـل ظاهرة طبيعية وكل شأن من شئون الحياة إلى قوى خفية أن المالك المقودة القوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشئون الحياة، ونمب الإنسان يتوسل إلى الهو و ولومينا في الولادة، ونبترن يستقبل صلوات البحارة، ويترض بينتيل صلوات البحارة، ووسار من يستقبل صلوات المحاربين، والمزارع يحرث حقله تحت رعاية كيرس، والستاجر يسلم بسلطة عطارد ، ويفترض أن كل حادثة طبيعية محكومة بقوة عاقلة والمدات في الحياة بدون أن يكون مترقفا على طباء اتخصو صبية أو شكر "د؟.

وقد قاس الإنسان الأول طبيعة الآلهة على طبيعته وإرادته التي تتغير من خــير إلى شر، ومن شر إلى خير. أى أن الإنسان الأول لم يدرك حقيقة الظواهر الطبيعية، ولم يحاول تفسير ها وفق قانون العلية، وإنما فسرها بنوع من الإسقاط، إذ أعطى لها صفاته، ولمنقط عليها رغباته، وظن أن كل ظاهرة وراءها إله.

ولما كان الإنسان بستشعر الخوف من تلك الألهة، فقد حاول أن يسترضيها مستلما يسترضيها يسترضيها أخر ذا جاه أو منصب. ومن هنا يرفض هيوم رأى فوننت يل وفحواه أن الإنسان الأول اعتقد في تعدد الآلهة نتيجة التأمل في الظواهر الطبيعية ومحاولة اكتشاف العلل التي تحركها، ويؤكد هيوم في المقابل أن تطيل الطبيعية والمفاية والإنسان البدائي يكشف عن كونه لم يكن مهتما بمسألة

التفسير المنظرى لات تظلم الظواهر الطبيعية والكونية، وإنما كان مهتما بمحاولة التغطب على شعوره بالخوف على حاضره ومستقبله، وهذا الخوف هو الذي جمل خياله يجمد قوى الطبيعة تجميدات شخصية على شكل ألهة، لكنها ألهة لها صفات بشرية مضمخمة مسن حيست درجمة القوة واستمرارية البقاء، ومن ثم يمكن استرضاؤها بوسائل الاسترضاء الإنساني رغبة في اجتذاب خيرها واتقاء غضبها.

ويناسب هذا الدين التحددى الوثتى إنسانا لا يزال في طور الدربرية، وحالته العاسبة حالة ضعف، وتتسم عقلوته بغضواية هزيلة، وتسيطر عليه العاحية الحاجة لحفظ البقاء مثلما تسيطر على الطفل المذعور. إنه يملؤه القاق أو يحركه الخوف، ويستهويه الأمل في المستقبل، ويستثير ذلك كله خياله الذي يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة. ولما كان يتخيلها على شاكلة الإنسان الذي له قوى عظيمة، فإنه كان يعتقد أن الأضاحى والقرابين واللذور يمكن أن ترضيها، على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمنا سعيدا، والآلهة إن رضيت عنه منتحق له هذا.

ولـم يكـن الـبدائي المشرك يتصور تلك "الآلهة بوصفها خالقة أو صانعة للعـالم(أ)، وإنمـا بوصفها متحكمة فيه. ويرجع هذا لكونه لم يكن مشغو لا بتفسير مصحد العالم، وإنما بمعرفة القوى الخفية التي تتحكم فيه، ولم تكن هذه القوى في ناظره مبدعة أو خالقة، أو بالأحرى إنه لم يفكر في المسألة من زاوية خلق العالم. ومسن الواضح خطـاً هيوم في هذا الرأى؛ لأن أسلطير المجتمعات البدائية مليئة بقصـص الخلـق، فضـسلا علـى أن حفريات العصر الحجرى القديم تكشف عن محاولات إنسانية أولى لتفسير خلق العالم مما يعني أن الإنسان كان مشغولا بتفسير مصدر العالم.

ويذهـب هـيوم إلى أننا لو استجمعنا كل الصفات والقدرات التى ينسبها الـبدائى المُلَّهة فإنها لا تخرج عن كونها صفات وقدرات روح جنى؟ يقول: "من يـنامل الأمـر بدقة- على لية حال- سيظهر له أن آلهة المشركين لم تكن أحسن وضعا من جن أو جنيات صغيرة ..."(7). ورغم كل هذا فإن مرحلة دين الشرك لم تكن متخافة على نحو مطلق؟ هيث إن لها إيجابياتها من وجهة نظر هيوم، وتتمثل تلك الإيجابيات في أبعد ثلاثة: فلسفية، وعقائدية، وسياسية. ويتجلى البعد الفلسفى في حالة الوفاق التي يكون عليها الوشنى مع الطبيعة. وفيما يتعلق بالبعد العقائدى، فإنه يغلب عليه التسامح نجاه عقائد الشعوب الأخرى. وأخيرا تتجلى إيجابية البعد السياسي لدين الشرك في كونه دينا إيجابيا مع كونه متسلمحا.

2- أديان التسلسل الهرمي للآلهة:

وهي الأديان التي تؤمن بتعد الآلهة لكنها تخضعها لإله أكبر ،فهي لديان مشركة تميل إلى التوحيد.مثل الديانة الإغريقية القديمة التي تقول بتعدد الآلهة لكن تجمل فرقها إلها أكبر هو رب الأرباب،وهو زيوس.

عندما يغرب دين الوحي فإن العوامل السياسية والظروف الاجتماعية تقمل
فعلها في تصور الناس للألوهية ولذا نجد أن الشرك في الدين بما ينطوى عليه من
الإيسان بوجود آلهة متعددة بتعدد الظواهر الطبيعية، يلائم سياسيا تعدد القبائل
والجماعات الإنساسية. ويستطور الدين – عند غياب الدين الموحى به – تطورا
والجماعات الإنساسي، ومن هذا فإن التعدد إذا كان يناسب التعدد القبلي السياسي،
فاين هذذا التعدد إذا تحول إلى وحدة بخضوع القبائل القبيلة كبرى نتيجة السيطرة
والغلبة السياسية، لابد أن يوازيه الانتقال من تعدد الآلهة إلى الوحدانية، لكن هذه
الوحدانية في البداية لم تكن وحدة الاعتقاد الهرمي التراقبي في الآلهة؟ فألهة القبائل
الخاضعة أصبحت في رتبة أقل من إله القبيلة المنتصرة، ولا تزال لها مكلة في
الإنهام ، لكن إله القبيلة المنتصرة اصبح هو كبير الآلهة ورأسها مثاما أصبحت نلك
القبيلة هي كبيرة القبائل ورأسها.

3 -أبيان التوحيد:

عندما تتم الوحدة المعياسية وتتلاشى الفروق القبلية، وتخلص السيطرة القبيلة المنتصـــرة خلوصــــا يهيــــئ لها نفوذا شاملا على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي... عـند ذلك بنبثق التوحيد فى العقيدة الإلهية؛ حيث يسود إله واحد لا شريك له. من ثم فإن "أصل التوحيد من الشرك "(8).

هذا هـ و رأي هـ يوم، وهو لا يصنح إلا في بعض الحالات التاريخية التي نفرض فيها قبيلة ما تصورها في الألوهية على سائر القبائل، وهناك حالات كانت فـ يها السـ يطرة تـ تم لقبيلة ما لكنها لا تمحو ألهة القبائل الخاضعة، ومن ثم تستمر التعدية، سئلما كان يحدث في مصر الفرعونية باستثناء حالة أخناتون.

وهناك حالات تعارض منا ذهب إليه هيوم أحيث يكون التوحيد هو البداية،أما الشرك والستعدد فيكون حالة فساد تحدث عندما ينحرف الناس عن التوحيد.

ويذهب شارل رنوفييه (1815 – 1903)⁽⁹⁾، في مفتتح حياته الفكرية، تحت تأشير صديقه أوى ميذار ، مؤلف * أحلام وثنى متصوف، إلى أن دين تعدد الألهة أفضل بسبب تفوقه الأخلاقي على المذهب التوحيدي ذي الطابع القومي والحصري ، نظير مذهب اليهود في التوحيد (100).

فمذهب اليهود في الترحيد خاص بقوم معينين هم اليهود، لأن اليهود يعتقدون أن ديـنهم مقصـور علـيهم ومحصور في قومهم ءومن هذا فهو ذو طابع قومي حصرى، وليس ذا طابع عالمي يتسع لكل القوميات.

وربما ظن رنوفييه -تحت تأثير ميذار - أن أي مذهب توحيدي لابد أن يكون قرميا وحصريا؛ لأنه لم يعرف من الأديان التوحيدية سوى اليهودية المحرفة، ولدو كان اطلع على الإسلام لتبين له أنه دين توحيدي عالمي لكل القوميات والأجناس، وليس دينا قوميا يخص قوما دون سائر الأقوام، كما أنه ليس دينا محصورا أو مقصورا على أمة دون أمة فأي شخص يمكنه أن يعتق الإسلام، عكس اليهودية التي لا تسمح لغير بني إسرائيل باعتناق اليهودية ، ويشترطون في اليهودي أن يكون من أم يهودية على الأقل!

وفـيما يلي بيان لتصور الألوهية في أديان التوحيد الرئيسية من وجهة نظر فلسفة الدين:

أ) اليهودية:

تؤسن السيهودية بالله بوصفه حاكما زمنيا للشعب المختار الذي هو شعب السيهود، دونا عن سائر الشعوب، حيث إنهم يعتبرون أنفسهم أسيادا للعالم الذي لا التصدو طوائفه أن تكون خادمة لهم! والإله الزمني هذا رب الشعب اليهودي وحده، لألب اخستاره اسيكون له إلها يؤثره بفضله وحبه، أما باقي شعوب الأرض فهي خارجة عن ملكوت الله، وهي تندخل في نطاق سيطرة الملائكة والأرواح، ثم إن هذا الإلب لا يطلب وعم الودسايا العشر بإصلاح النبة الباطنة، وكل ما يؤكد عليه هسو مجرد الالتزلم اللغان ي بالأوامر. ومن ثم فإن اليهودية تفتقر إلى أهم تصور ديني، " لأن الإله الذي يرغب فقط في طاعة الأوامر التي لا تحسن مطلقا مصن النبة الأخلاقية كما هو مطلوب، هو في الواقع بعد كل هذا، أيس هو الكائن الأخسائي لذي نحتاج لتصوره من أجل الدين (11).

وفضلا عن هذا، فإنهم إذا اعتقدوا أن الإله اليهودى "يهوه" إله خاص بهم، لم يستطيعوا أن يتصوروا أن مفهوم الألوهية أكثر اتساعا من أن يكون خاصا بشعب دون شعب، أو بجنس دون جنس، ولذا فإن اليهودية تفقر لمفهوم "رب العالمين "، ومن ثم فهى تقف على مسافة لا نهائية من التصور الديني كما يفهمه كنط، لأنها لم نقم الكنيسة الكلية في زمانها، ولم تلب أي شرط من شروطها، حيث أخرجت من دائرتها سائر أفراد النوع الإنساني، ولم تسمح بدخصول أحد من غير جنسهم إلى ملتهم، ونظرت إلى أفرادها باعتبارهم تشعبا خاصا تم لختياره من قبل الذهرا).

فلا يوجد في اليهودية ليمان بالله بوصفه كاننا أخلاقيا ومنبعا للضمير الإنساني، وحريصا على إصلاح النية الأخلاقية البشر، و ربا للناس أجمعين.

هذا هو حكم كنط على الألوهية في اليهودية وهو حكم بصدق على اليهودية بعد موسى، وليس على اليهودية المحم، موسى، وليس على اليهودية الموسوية، لأن اليهودية الموسوية بعيدة عن هذا المحكم، ولاسيما إذا وضعنا في حسباتنا الرواية القرآنية التي نظرق بشكل حاسم بين اليهودية كمين دعا إليه موسى وبين الشعب الإسرائيلي الذي لم يغير اليهودية فحسب بعد موسى، بل حاول الضغط على موسى وهارون من أجل الاقتباس من شعائر الأم

الأخرى، وهو ما قاومه موسى بحسم. وإذا كانت اليهردية الموسوية حسب الرواية القرآنية تنظر إلى الألوهية نظرة توحيدية تنزيهية ، فإن الشعب الإسرائيلي بماديته ودنيويته هو الذى حولها إلى نظرة سياسية مظقة وعنصرية. ولحل غياب البعد التاريخي عن الفكر الكنطى هو المسئول عن عدم تمييزه بين الاثنين.

ب) المسيحية:

إن الممسيح المثالسي بوصفه المثل الأعلى للإنسائية ليس له وجود تاريخي في رأي كنط ، بل اتخذ مكانه بين الناس على نحو غير مفهوم، ويجب الإيمان به مسن وجهة نظر العقل العملى المحض، كواقعة موضوعية في العقل الإنساني⁽¹³⁾. دون الاعسنقاد في واقعة تاريخية محددة تشير إلى حلول اللاهوت في الناسوت، أو تجسد ونسزول ابن الله بمعنى حقيقي إلى هذا العالم، ودون الإيمان بالولادة غير الطبيعسية، ولا بالتثليث، أو الفداء، أو المعجزات، وإذا كان كنط يستيقي أسماء تلك العسائد الستى لها معنى حقيقي في المصيحية التاريخية، فإنه يحملها معانى عقلية العسائد الستى لها مجرد رمسوز ذات دلالة أخلاقية فحسب، واستبعد منها أي محسمون مجارز للعقبل وحدوده كما تشكلت في نقد العقل المحض ونقد العقل العملي ونقد العقل العملية والمنابعة العملي ونقد العقل العملي ونقد العقل العملي ونقد العقل ورفقد علكة الحكم.

وقد انتقد كنط للقول بألوهية المسيح ءوأعاد يفسيرها وتأويلها. وحتى نتبين بعد الشقة بين تصورات كنط للمسيحية المؤولة عقلانيا وبين المسيحية المتحققة في التاريخ، فلنقدم تصورات كنط لعقائد تلك الأخيرة، وسنرى كيف أنه يوجه ضرباته المتلاحقة لكل عقيدة منها تلو الأخرى.

وأول تلك الضربات يوجهها لمقيدة للعقائد في المسيحية، وهي تجسد الإلهي في الإنساني، حيث يرى أن النظر إلى المثل الأعلى الأخلاقي بوصفه إنسانا- إلها، يحبط قيام الأخلاقية،أي يوجد نوعا من اليأس في إمكانية تحقيق الأخلاق المثلى؛ لأنه من غير المنطقى أن نطلب من الإنسان الطبيعي أن يحتذي حذو إنسان آخر يتمتع بموهبة إلهية تعمل كطبيعة مؤازرة له، لأنه بإمكان الإنسان الطبيعي أن يحتج بأنه ليس له اليقين ولا الإرادة التي يتمتع بها ذلك المثل الأعلى والتي تكفل للمثل الأعلى والتي تكفل للمثل الأعلى والتي تكفل للمثل نضحى راضيا بكل الإغراءات الدنيوية، وأن يضحى بنفسه في سبيل ذلك

الملكـوت الغائب؛ ومن ثم فان المصيح العقيدى يتحول من حجة على إمكانية قيام الأخلاق إلى حجة على استحالتها.

فشخصــيته إذ تعترضها صعوبات جمة على الصعيد النظرى- مثل عملية الــولادة بدون جنس وحلول الإلهى في الإنسباني- تصبيح من الوجهة للعملية عقبة أمام تعلوير ديانة أغلاقية.

ورسالة الإنجيل القائلة بأن الله قد جدد الحوار مع الإنسان من خلال المسيح وفي المسيح، تحول دون النظر إلى المسيح بمثابة إنسان كامل أخلاقها ومناقبيا. إن طاقته الإلهية تخلصه من النثال الإنسائي، وانتصاره هو الغلبة الرخيصة في معركة مسزيفة ، وكون طبيعة هذا المسيح العقيدى فائقة وخارقة للطبيعة البشرية – يجمل من المحال كاية اقتراف هذا المسيح لأي خطيئة.

وهكذا فإن مسافة ابتعاده عن الإنسان الطبيعى سوف تكون كبيرة على نحو لا ينتهى، بحيث إن مثل هذا الشخص الإلهى لا يمكن اعتباره بعد الآن بمثابة قدوة للإنسان الطبيعى.

إذن فعقديدة التجمد والولادة غير الطبيعية لهذا السبب غير ذات فائدة عملية مان الناحدية الأخلاقية، الأمر الذي يحتم إعطاءها معنى عقليا يتيح لها مشروعية أخلاقدية، ويفتح أمامها سبيل الوصول إلى قلب الدين وجوهره الأخلاقي، وهذا المعنى هو نوع من الإيمان العملي بابن الله على نحو مجازي بوصفه فكرة الكمال الأخلاقدي في الله منذ الأزل، دون أي تصديق بحدوث تجمد تاريخي لها، واعتبار المسيح التاريخي جامعا لملاهي والإنسائي يعد تعجيزا الملاسان الطبيعي عن البلوغ العملي للمثل الأخلاقي (14)

أمـــا النتابث فيعنى في المسيحية التاريخية أن الله واحد وفي الوقت نفسه هو المثابث أقانـــيم متساوية في الجوهر (11: الآب، والاين، والروح القدس. فالآب هو الــــــةى أقانــــم متساوية في الجوهر (11: الآب، والذي أدم الفداء وقام به، والروح القدى خلـــق العالم بو اسطة الابن (11: والابن هو الذي يطهر القلب والحياة. غير أن الأقانيم الثلاثة تشترك معا في جميع الأحــــال الإلهـــية على السواء. ولا تظهر عقيدة التثليث واضحة كل الوضوح في

العهد القديم كما تظهر في العهد الجديد. وقد أشير إلى النتايث في التكوين (17) حيث ذكر "الله "و "روح الله " الغ (18)، والحكمة الإلهية المتجلية في الأمثال (19) نقابل المكلمة في يوحذا (20)، وهي تشير إلى الأقدرم الثاني في اللاهوت، وتطلق الصفات الإلهية على كل أقدر من هذه الأقانيم على حدة.

وكلمة ثالوث أو التثليث نفسها لم ترد في الكتاب المقدس، ويظن أن أول من
صاغها واضرعها واستعملها هـ و ترتليان في القرن الثاني الميلاد. ثم ظهر
سيبليوس (الذي تعتبره المعبيحية السلادة مبتدعا) في منتصف القرن الثالث وحاول
أن يفسر العقديدة بالقول: "إن التثليث ليس أمرا حقيقيا في الله لكنه مجرد إعلان
خسارجي، فهـ وحادث مؤقت وليس أبديا"، ثم ظهر أريوس (الذي هو أيضا مبتدع
مسن وجهـة نظر المعبيحية السائدة) ونادي بأن الآب وحده هو الأزلى بينما الابن
والروح القدس مخلوقان متميزان عن سائر الخليقة، ثم جاء التلميوس الذي رفض
هذه النظريات ووضع أساس العقيدة المسيحية الذي قبلها واعتدها مجمع نيقية عام
تؤمـن بالـثالوث الآب والابن والروح القدس كألنانم ثلاثة حقيقية أبدية في طبيعة
تؤمـن بالـثالوث الآب والابن والروح القدس كألنانم ثلاثة حقيقية أبدية في طبيعة
الشد تبلورت هذه المقيدة الاتلمبيوسية على يد أوغسطين في القرن الخامس،
وصارت هي عقيدة الكنيسة الفعلية من ذلك التاريخ حتى الآن (12).

والتساؤل الأن: كيف فسر كنط فلسفيا هذه العقيدة؟

إنسه يرى أنها غير ذات فائدة ألحاكية، لأن المرء أن يترتب على إيمانه بأن الله ثلاثة أو حتى عشرة لقانيم أى مردود عملى فى الحياة الأخلائية.

ولا يسرفض كمنط فقط الإيمان بحرفية هذه العقيدة لأنها تجاوز العقل، ولا يوجد عليها برهان عقلي، بل لأنه لايوجد عليها كذلك برهان عملى، فلا العقل النظرى المحض و لا العقل العملي المحض بقلار على تبرير ها(22).

ونظرا لأن كنط يذهب إلى أن الأساس فى للدين هو العمل، لإ ليست عقائد للديسن هى ما يجب الاعتقاد به، بل ما يمكن التسليم به بالنظر إلى هدفه الأخلاقي، هـــل يمكـــن بعد هذا أن نعتبر كنط فيلسوفا يؤمن بالمسيحية التاريخية، وأنه على حد تعبير جوته ايتغي إغراء المسيحيين بتغييل ثناياه؟!

إن كنط لأبعد من ذلك بعدا كبيرا.

وإذا انتقانا إلى فيلسوف آخر من فلاسفة الدين، وهو هيجل ، نجد لديه تصور فلسفي مختلف للألوهية في المسيحية؛ حيث يحال عقينتها في الآب والابن والروح القدس على النحو الآكي:

♦ مملكة الآب:

هي إشارة للأقنوم الأول من الأقانيم الثلاثة التي يعتبرها هيجل ممثلة لمقيدة الدين المطلق، وهي الفكرة في ذاتها واذاتها، أو فكرة الله في ذاته واذاته (23. وهي تصمل على أن الله هو الروح العيني، والروح العيني له مراحل ثلاث تتوازى مع مصراحل الفكسرة المتساملة، الذي هي عبارة عن الكلى، ثم المجزئي الذي يخرج من الكلى، ثم الموزدي الذي يمثل عودة الجزئي إلى الكلى واتحاده معه.

ويقــابل المســرلطل الـــثلاث الفكرة الشاملة في العقيدة الممسيحية عند هيجل لحظات ثلاث، هـر.:

1- الله في ذاته قبل خلق العالم، وهذا يقابل الكلي (- مملكة الأب).

 2- شـم خلـق العالم وحفظه، وهو يقابل الجزئي الذي خرج من الكلي (= مملكة الابن).

 وأخررا الكنيمسة (= مملكة الروح) للتي هي ممثلة للعنصر الثالث أو اللحظة الثالثة المعبرة عن رجوع الجزئي إلى الكلى والنصالح معه في الفردي.

وهكذا.. كما أن للفكرة الشاملة أبعادا ثلاثة، هى الكلى، والجزئي، والغردى، فإن لله أبعادا ثلاثة هى: الآب، والابن، وللروح القدس، وكما أن الفكرة الشاملة نمر بحــالات ثلاث، ومع ذلك تظل هى هى فى كل حالة، أى أن كل حالة تعبر – كما يشــير ستيس-عن الفكرة فى مجموعها- فكذلك عقيدة الثالوث، لان الله مع أنه ذو ألفنسيم ثلاثة فانه يظل ولحدا غير منقسم، وكل أقفوم لا يمثل جزءا من الله أو جانبا منه فقط، بل هو الله نفسه كاملا متكاملا.

والله مسن حيـث هــو آب يعتبر مجردا وكليا، يعتبر خالق العالم، والتجلى الأزلى، هو هذا، هذا الفعل، هذا هو مفهومه، تحديده- تعيينه⁽²⁴⁾.

ومسن ثم فهو بوصفه المبدأ الأساسى للوجود، وبوصفه فعلا خلاقا، لابد أن يتموضه، أى لابد أن يخرج منه العالم، مثلما يخرج الجزئي من الكلى في علم المنطق. وهذا ما تصوره الممينحية بواسطة استخدام التشبيه القائل بخلق العالم. ويرفض هيجل نثائية العالم والله، ولا مجال عنده المفهرم تعالى الله ومفارقة العالم. ومسن شه فإنه حين يتحدث عن الله بدون العالم فإنما يقوم بعملية تجريد الفكر المحسن ؛ لأن الله عبنده لسيس الله بدون العالم، وهذا ليس مقررا فقط في " المحسنسات في فلمفة الدين"، وإنما كذلك في " موسوعة العلوم الفلمفية " التي تؤكد في فقر لتها الأخيرة أن المنطق والطبيعة والروح ليموا احظات متيلينة منفصلة، وإنما وحدة، وحدة، لحظات كل جمعي جدلي واحد، وهذا ما عيرت عبد المميحية في عقيدتها الأساسية (الآب، والابن، والروح القدس.. إله وا

على هذا النحو يحل هيجل أول شفرة من شفرات العقيدة الممنيحية الملغزة؛ حيث قابل وناظر أول أقنوم من الأقانيم وهو الآب مع أول لحظة من لحظات الفكرة في ذاتها ولذاتها. ومن ثم يكون قد الفكرة الشداملة وهلى لحظة الكلى أو الفكرة في ذاتها ولذاتها. ومن ثم يكون قد كثف الأسلس العقلي المنطقي من وجهة نظره لأول أقنوم من الأقانيم الثلاثة، ومن المسا للمسيحية في عصر المساد للمسيحية في عصر التسنوير، والذي يرى أن عقودة التثايث تتاقض العقل ومبدأه الأصيل عن عدم هوية الأضداد، بينما يرى هيجل معقولية المقيدة المسيحية لان العقل عنده يقوم على مبدأ الأضداد كما قضح من علم المنطقي الجعلى، في حين أن مبدأ الهوية أو مبدأ التاقض أو مبدأ الثالث المرفوع الذي يستند إليها عقلانيو عصر التنوير الرافضون التناقض أو مبدأ الثالث المرفوع الذي يستند إليها عقلانيو عصر التنوير الرافضون التنافيذ أن مبدأ المقالية في كايته الشاماة، طبعا من وجهة النظر الهيجانية، لكن وجهة نظر حركة التنوير أن مبدأ

الهورسة والمسبدئ المشسنقة مسنه هى مبادئ العقل الأصبول، وليست مبادئ الفهم المتناهى فحسب. ومن ثم فهى ترفض المعتقد المسيحى، بل تستاء من محاولة مثل محاولة هيچل .

♦ مملكة الابن:

لمسا كسان الآب لا يمكن أن يعرف إلا بوصفه المبدع الأزلى؛ لأن الروح المطلسق فسى أسامسه فعل لبداعي، فإن من الضرورى أن يتموضع، ومن ثم فإن الفكر ة تظهر في الطبيعة وفي الرح المحدود.

فسالاًب هسو ذاته، وهو -ضنا غيره، هو كائن لذاته، وهو الذي يصنع لنفسه موضوعه..

وتتمثل الضرورة المنطقية التى تجعل الفكرة تخرج من ذاتها إلى الغير، فى أن مسن طبيعة الفكرة الإغتراف و الاختلاف والانشقاق، وهى بحكم جوهرها مبدأ أن مسن طبيعة الفكرة الاغتراف في الظهور والتجلى، بحكم تضمنها لتتاقضات دلخلية، تدفعها نحو التحرك والتغير، فتتحول إلى نقيضها؛ ولذا فإن الفكرة تتحول إلى الطبيعة والروح المحدود.

و هذا يشكل مملكة الإبن في أول منشها، حيث يخلق الله العالم والإنسان كجـزء منه لمكن هذا الخلق ليس زمانيا، وإنما هو تطور منطقي دلخل الروح ذائه، أي أنـه لـيس خلقا بالمعنى الحرفي المفهوم من الكتاب المقدس، وقصمة الخلق في سفر التكوين هي تمثيل وتشبيه لحقيقة تخارج الفكرة عند هيجل .

وخروج الطبيعة والروح المحدود (أى الإنسان) عن الله، يعير عن أن الله هـ و نفسه، وهو أيضا غيره، والإنسان ذو روح محدود، ومن ثم ينفصل عن الله، لكسنه مسن جهة أخرى متضمن لطبيعة إلهية، لأن الله خلقه على صورته، أى أنه مخلوق خالق. إنن فهذه اللحظة الثانية من حياة الفكرة هي لحظة خروج الجزئي من الآب بلغة اللاهوت المسيحي، مصن الكلي بلغة المنطق الهيجلي، وخروج الابن من الآب بلغة اللاهوت المسيحي، وهي أيضا لحظة التجمد والظهور، لحظة الانشاق، لحظة التجمد والطهور، لخطة الإنساق، لحظة الدين المنظة التجمد والطهور، لفهم هذا

الخلـق بمعنى منطقى، أى يعبر عن ضرورة منطقية، وايس فعلا فى الزمان، أى ليس حدثا تار بخيا⁽²⁵⁾.

ويدافع هيجل عن مسلمة من المسلمات الذي يصادر عليها الوعي الديني المسيحي للذي يعتقد بأن الله ذاته صار بشرا، جسدا، وتجلى كإنسان فرد (26)، بحيث لا التصالح المنشود، بدل أن يبقى محض تجريد لا سبيل إلى معرفته إلا من خلال مفهومه، وجد تحققه الموضوعي بعرض ذاته للإدراك الحسى في شكل فرد إنساني وجد وجودا فعليا. ويشكل هذه الفردية اللحظة الفاصلة، لأنها تكشف لكل إنسان أن تصالحه الفودي مع الله ليس محضل لحتمال، وإنما واقع مرهون تحققه بإرادة كل إنسان لكن نظرا لأن الوحدة من حيث هي مصالحة روحية بين آذاء متمارضة حقسا لا بحد أن تستم فسى دلك إنسان المن يقوضلها يغدو الرعي روحا الإنسان الفرد الذي يتجرد من فرينية الروحية والجمدية، فيتألم ويحتضر، ولكنه الإنسان الفرد الذي يتجرد من فرينية الروحية والجمدية، فيتألم ويحتضر، ولكنه كسروح واقعي - إن يكن ما يزال له ما بوصفه ذاتا متعينة، وجود فردى - فإنه في كروح واقعي - إن يكن ما يزال له ما بوصفه ذاتا متعينة، وجود فردى - فإنه في حيث هو الدوسي، وفسى قلسب طلخفة المؤمنين المنتمى اليها، هو الله و الله والروح من حيث هو

ولا يستجلى تصـــالح الذاتية الفردية والله في صورة تساوق مباشر، بل في صـــورة تســاوق يستحقق بعــد العرور بآلام لا منتاهية، وعلى حساب عزوفات وتضحيات وإلغاء جميع العناصر الحسية والمنتاهية والذاتية.

ويشكل المنتاهى واللامنتاهى هنا حزمة غير قابلة للتجزئة، ولا يسع المرء أن يكون فرة التوسط إلا بالاستندا إلى أن يكون فرة التوسط إلا بالاستندا إلى جسسامة التعارض المطلوب حله. ومن الممكن القول – حسب هيجل – أن كل ألوان الحددة والنشاز الكامنة في الآلام وأشكال العذاب والتجارب المؤلمة هي من طبيعة المروح ذاتها. وتؤلسف سيرورة الروح - منظورا إليها في ذاتها ولذاتها – ماهية الروح ومفهومه بوجه عام. والغرض منها أن تمثل للوعى التاريخ العام الذى لابد أن يدور في كل وعى فردى(28).

وبما أن تحقق السروح في الفرد هو لحظته الأسلسية، ونمط تظاهره الرئيسي، فيان نلك التاريخ العام ذاته لا يمكن أن يتجلى إلا في صورة تاريخ فردى، تاريخ ولادة فرد من الأفراد وآلامه وموته وانبعائه، مع حفاظه – رغم هذه فردى، تاريخ ولادة فرد من الأفراد وآلامه وموته والنجائه، مع حفاظه – رغم هذه النقلة الفردية – على مدلول تاريخ الروح المطلق والكلى. إن منعطف حياة الله هذه هبو ذلك المذى يخصر فيه وجوده الفردى ويكف معه عن أن يكون ذلك الإنسان المتعيف يتمثل في سيرة آلام المسيح وعذابه على الصليب وجلجلة السروح ونكال الموت. ويتكشف التظاهر الخارجي والجسدى والوجود المباشر، عن أنها واقعة يقف منها الفرد – من خلال الآلام والأوجاح – موقف نفي، المباشر، عن أنها واقعة يقف منها الفرد – من خلال الآلام والأوجاح – موقف نفي، لكسي يتمكسن من التسامي إلى الحقيقة الإلهية عن طريق هذه التضحية بالحسى وبالفسرية الذاتية. وبالفعل يعلو الجسم الأرض والطبيعة البشرية الهشة في مدارج المسمو والقداسسة بحكم أن الله ذات عهو الذي يتجلى من خلال هذا الجسم وهذه الطبيعة الذي هي كذلك موضوع نفي (29).

ولقد عبر الوعسى الدينى المسيحى عن وحدة الإلهى والإنساني في شكل حدث تاريخي هو التجعد، تجعد الله في صورة بشرية، ويعنى هذا عند هيجل أن الماهية الإلهية قد نزلت إلى مستوى الوجود المتعين (أأذا)، بيد أنها سرعان ما ستعمل على إلغاء هذا الوجود المتعين، وليس هذا الإلغاء نفيا مطلقا، بل هو ارتقاء ستعمل على إلغاء هذا الوجود المتعين، وليس هذا الإلغاء نفيا مطلقا، بل هو ارتقاء العقيدة المسيحية بعثا حقيقيا للروح، لأن موت الإله ليس نفيا له وإنما نفى للوجود المتعين الله ليس نفيا له وإنما نفى للوجود المتعين الله في عصميم الجماعة المسيحية، فالروحي ما هو إلا نفى دائم الوجود الطبيعي والتاريخي، أي أنه ما هو إلا نفى دائم الوجود الطبيعي والتاريخي، أي أنه ما هو الإهلي نوح محليث مباطن وون أي تعال أو مفارقة. وهذا وإن يقتضى الشعور بألم الشقاء إلا أنه في بيرين نفسه المتناهي إلى اللامتناهي إلى اللامتناهي إلى اللامتناهي إلى الكلي، أي أن الوجود الكلي، وما تشافي إلى الوجود الكلي، وموته لحيد في هذا الموت للوجود المتناهي يتجلى الكلى، لأن اللامتناهي إلى اللاجود الكلي، وموته فيه هذا الموت للوجود المتناهي يتجلى الكلى، لأن اللامتناهي إلى اللامتناهي الموت للوجود المتناهي يتجلى الكلى، لأن اللامتناهي إلى الكلي، وفي هذا الموت للوجود المتناهي يتجلى الكلى، لأن اللامتناهي إلى اللامتناهي إلى الكيه، وفي هذا الموت للوجود المتناهي يتجلى الكلى، لأن اللامتناهي إلى الكلي، وفي هذا الموت للوجود المتناهي يتجلى الكلى، لأن اللامتناهي إلى الكلي، وفي هذا الموت للوجود المتناهي يتجلى الكلى، لأن اللامتناهي إلى اللامتناهي إلى الكلي، وفي هذا الموت للوجود المتناهي يتجلى الكلى، لأن اللامتناهي إلى الكلي، الأل

بالمتسناهي، والمطلسق لا يضع ذاته إلا بأن ينفى هذه الذات، بأن يضع نقيضها، ثم يسلب هذا النفي مرة لخرى⁽²¹⁾.

علمي هذا النحو نجد أنفسنا ونحن نعرض للتحليل الهيجلي لعقيدة موت الله في المطلق في المطلق المديحة - نجد أنفسنا في صميم الحدس الهيجلي، أي نفى النفي، نفى المطلق لذائسه ثمم نفيه لهذا النفي؛ فالمصالحة بين اللامتناهي والمتناهي لا تحدث إلا بأن بأخذ اللامتناهي شكل المتناهي، بل يأخذ كل جوانب تناهيه، أي يأخذ الإلهي شرط الإسماني، ويمسر بجوانب تناهيه المختلفة من ولادة وشقاء وصلب وآلام وموت، بحيث تصبح حياة الإنسان وموته هما حياة وموت الله نفسه.

فسوت الله هسو تعبير عن لحظة الغنى بوصفها لحظة ضرورية في حياة السروح عسند هيجل، لكن الموت من جهة أخرى لا يجوز أن يعتبر عند هيجل إلا حاسة انتقالية، في الطبيعة الإلهية، مرحلة نحو تصالح الروح مع ذاته ونحو انسسهار الإلماني والإلهي، الكلى والذائية الظاهرية. ولذا فإن هذا الموت لابد أن يصوت، وذلك هو شرط البعث الحقيقي للروح. والموت لحظة في الطبيعة الإلهية، بل كل جوانب التناهي مثل المحدودية، والغيرية، والضعف، ليست خارجة عنه، ومن ثم فإنها كلحظات في الإنسان لا نقف كحجر عثرة أمام الاتحاد مع الله، يقول هدخل،

أ الله نفسـه قد مات "كما قبل في نشيد الوثر. على هذا النحو تم التعبيرعن وعــــى أن الإنساني، المحدودية، الأخرية، الضعف، النفي، هي ذاتها لحظة للإلهي، وأن هـــذا كلــه موجود في الله. إن المحدودية، النفي، الغيرية (أو الأخرية)، ليست خارج الله، إن الغيرية الميمت عقبة الموحدة مع الله. الغيرية، النفي، معروف بوصفه لحظة الطبيعة الإلهية ذاتها. هذا يتضمن الفكرة الأسمى للروح "⁽²³⁾.

وينظر هيجل إلى موت الله في العقيدة المسيحية باعتباره مؤشرا على الحب الأعظم، الذى يمثل وحدة الإلهي والإنساني، لأن الحب الحقيقي هو نتازل الشخص عــن ذائــه من أجل الآخر، ومن هنا فإن موت الله هو تحفيق للحب المطلق، لأن اللامتناهي نتازل عن لاتتاهي، وعلني من كل جانب نناهي المتناهي، لكن المتناهي نفسه تخلى عن وجوده المتعين وصعد إلى مستوى الكلية الإلهية، وفى هذا إدر لك وتحقسيق لقمة المصالحة، ولقد كان صلب المسيح (الإله- الإنسان) هو علامة هذا التصالح، ودليل على أن الله ليس خالقا فحسب، وإنما هو محبة أيضا.

ويسرفض الوعى الدينى التتزيهي هذا التصور الذي يقدمه هيجل لطبيعة المصالحة بين الإلهي والإنساني، إلا إنه ليس بحاجة لمثل هذا النوع من الوحدة التن موت الهه، حتى ولو على سبيل التمثيل، لأن في ذلك ردة إلى مرحلة الأديان البدائسية فسى مصر وسوريا والتى كانت تعتبر الموت لحظة ضرورية بالنسبة لله على نحصو ما تجلى في عقيدة أوزريس المصرية وعقيدة أدونيس المصرية، فالإله يتضمن هنا سلبه، أي أنه يموت! فالمسيحية كما تشكلت بعد المسيحية في أجيالها الأولى، ما هي إلا صورة جديدة من تلك المقائد القديمة ملقحة المسيحية الأولى عامت بالتأليف المنتظر منذ زمن طويل بين إله الساميين، ومفهوم المسيحية الأولى قامت بالتأليف المنتظر منذ زمن طويل بين إله الساميين، ومفهوم الإله عند الإيجبين والأسيلانين، في شخصية المسيحية المثالية، وإذا كان يهوه هو التعسير المباشر، القريب، عن الإله- الأد، فإن الألهة التي تعنبت من أجل إنقاذ الإنسانية مسواء كانست فريجية أم سورية أم مصرية، هيأت لإنشاء مفهوم الإله الابن، مفهوم الإله الذي يعلى الموت من أجل إنقاذ الإنسانية (26).

♦ مملكة الروح:

مملكــة الروح هى الأقدم الثالث، أو العنصر الثالث، إنها الجماعة (63). فإذا كــان العنصـــر الأول هــو الآب، هو الفكرة بالنمبة إلى ذاتها في كليتها المجردة، وانحصارها الذاتي، الفكرة قبل أن تتقدم نحو التقسيم الأولى، نحو الآخرية.. وكان المنصـــر الثاني هو الابن، هو الجزئية، هو الفكرة في ظهورها، في تخارجها إلى حــد أن يــتحول الظهور الخارجي عائدا إلى اللحظة الأولى ويعرف كفكرة إلهية، كهويــة بيــن الإلهي والإنساني.. إذا كان ذلك فإن العنصر الثالث هو الوعى باش بوصفه روحا، وهذه الروح توجد وتحقق ذاتها في الجماعة (63).

واللحظة الأولى في العنصر الثالث هو الأصل المباشر للجماعة، إنه انسكاب أو تدفق الروح القدس (30) (على الجماعة). وفي هذا تأكيد واضع من هيجل على ما جاءفي "أحمال الرسل " من أن السروح القدس قد تدفقت بعد رفع المعين – على جماعة الرسل المشكلين الأول كنيسة، إتماما لوعد المعين بإرسال المعين الذي ينوب عنه.. قال المسيح مخاطبا الرسل: " إن يوحسنا عمد الناس بالماء، أما أنتم فستتعمدون بعد أيام قليلة بالروح القدس عليكم تدالون القوة، وتكونون لى شهودا في أورشليم واليهودية كلها، وفي السامرة، وإلى أقاصي الأرض (377). واقد تحقق هذا الوعد، حيث كان - كما جاء في " أعمال الرسل " - : " الإخرة مجتمعين معا في مكان ولحد، وفجأة حدث صوت من السماء كأنه دوى ربح عاصفة. فملأ البيت الدى كان جاسين فيه. ثم ظهرت لهم ألسنة كأنها من نار، وقد توزعت وحلت على كل ولحد منهم، فامتلأوا جميعا من الروح القدس (38).

ويعــنى الــنقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيجل أن حقيقة المعميع قد صارت كامنة في الجماعة نفسها، ولم تعد هذه الحقيقة غيية عنها، بل إن الجماعة ذاتها أصبحت هي هذه الحقيقة غيية عنها، بل إن الجماعة ذاتها أصبحت هي هذه الحقيقة، وتحولت الروح إلى جماعة كلية واعية بذاتها. وإذا كان المعميح حيث التقل كان المعماعة هي المعبرة عن هذه المصالحة في التاريخ، حيث انتقل إليهي العمل المصالحة واستبطنته، أي أن حقيقة المعبيح صارت حاضرة فيها، وأصبحت الجماعة هي المعبيح الكلي، إذ تحولت حضرة المعبيح الحسية المرتبطة بالحماعة هي المعبرة روحية في صميع الجماعة، ومن ثم غدت الجماعة هي المحاملة المروح القدس، " الروح القدس يوجد بالفعل في كنيسة الله. وإذا كانت مملكة الأوح القدس، " الروح القدس يوجد بالفعل في كنيسة الله. وإذا كانت مملكة الأوب هي الفكرة أي هي الطبيعة، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهي لحملة المروح بوصفها المحلقة المردية، هي وحدة الحظين السابقتين، لأن الكنيسة هي من ناحية أخرى، موجودة وجودا فعليا في العالم، فهي مملكة الشرعة الأرض" (40).

ج) الإسلام

التوحيد الإسلامي ليس قوميا ولا حصريا ؛فلا هو خاص بقوم دون قوم ولا هـ محصدور في أمة دون أمة.فالله في الإسلام (رب العالمين) ...(رب النامى هــو محصدور في أمة دون أمة.فالله في الإسلامي ليس قوميا ولا حصريا عبل هــو عالمي ومنفتح على الطبيعة والكون والذاس أجمعين. فالإسلام (كما عبر عنه القــرأن والمبنة الصحيحة) يقدم نصورا لملاله على أنه إله النامى أجمعين وربهم ، ســواء كــانوا مؤمنين أو كالترين مطبعين أو عصادً،وهذا التصور ضد التصورات العقدية الأخرى التي تنظر إلى الإله على أنه إله خاص بقوم دون قوم.

ويقوم التصور العقدي في الإسلام على عقيدة الإيمان بالله بوصفه الموجود الحق لذاته الذي لا يقبل وجوده العدم؛ فهو القديم الذي لا بدلية لوجود،،وهو الباقي للذي لا نهاية لوجوده(⁴⁰).

والأدلة على وجود الله متعددة في القرآن الكريم،منها قول الله تعالى :

(الله السذي رفع العموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشسمس والقمر كل يجري لأجل معمى يدير الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقيد نو وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النهار في فلك لآيات لقوم يتفكرون وفي الأرض قطع متجاورات وجنات وأعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك الآيات لقوم يعقلون)(11).

وقـــال تعـــالى: (لُم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون لم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون لم عندهم خزائن ربك لم هم الممىيطرون)⁽⁴²⁾.

وهــــو الموجـــود الأول الذي سبق وجوده كل وجود، فكان تعالى وحده ولا شيء معه، ثم خلق ما شاء من مخلوقاته؛لقوله تعالى:

(هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم)⁽⁴³⁾.

(قسل أسنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أتواتها في أربعة أيام سواء المماثلين ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض انتيا طوعا أو كسرها قالنا أثينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم)(44).

فهـــو الغنــــى بذلته عن جميع الموجودات، وهي المفتقرة كلها ابتداء ودواما إليه(⁶⁵⁾؛ لقوله تعالى:

(بِسا أبها المسناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الفني المحميد إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز (⁶⁶⁾.

(ل أغسير. الله أتخذ وليا فاطسر المسموات والأرض و هو يطعم و لا يطعم و لا يطعم و لا . (47).

يقـول تعـالى: (قـل إتمـا يوحــى إلــي أنما إلهكم إله واحد فهل أنتم مسـامون) (⁽⁴⁸⁾، ففي هذه الآية يقول تعالى : قل يا محمد ما يوحي إلى من ربي هو أنــه لا إلــه لكم يجوز أن يعبد إلا إله واحد لا تصلح السبادة إلا لمهو لا ينبغي ذلك لغــيره، فهل أنتم مذعنون له أيها المشركون العابدون الأوثان والأصنام بالخضوع لذلك ومتبرئون من عبادة ما دونه من آلهتكم (⁽⁴⁹⁾.

وقد تعرض بعض فلامسفة الدسن في الغرب لتصور الألوهية في الإمسالام وغلب على تحليل المعافقة الفتقار في الإمسالام وغلب على تحليلهم القامفي له طابع الانحيان الموضوعية العامية، ومن هؤلاء الفلامفة هيجل الذي رفع الإسلام كدين ومن عجب من الخريطة الجلية للديانات العالمية في "محاضرات في فاسفة الدين "ولم يذكره إلا عرضا في موضعين من محاضرات 1827م، وكان قد ذكره في موضع ثالث في محاضرات 1824م، الإعرابية وبين الأديواوجية المنسسلة المناز التعاليف في عصر التنوير، على أساس أنه نو المنسلة نوعة دينية متعصبة! لكن الاثنين الديهما طرق التفكير تجريدية وغير جداية، وأنهما يطرحان تحديا محاصرا المسيحية، رغم أنهما يتضادان بشكل تام (1820).

وفي محاضرات 1831 تعددت إشارات هيجل إلى الإسلام، لكنه ما بزال عـنده على هامش تاريخ الأديان، ويصفه بأنه دين التوحيد المحض والبساطة في الاعيناء ومع ذلك فإنه لا الاعيناء "لايب ينظر إلى الله باعتباره إلها مجردا وليس عيانيا، ومع ذلك فإنه لا يزال محملا بشيء من صفات الإله اليهودي ولاسيما الغيرة. وأدت بساطة المعتقد الإله اليهي إلى ذيوع الإسلام بين شعوب مختلفة، بيد أن تجريد وتعالى هذا المعتقد قد أدى إلى السبتبعاد السببية والاستدلال، كما أن هذا التجريد هو المسئول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجميمية وتحريم التصوير التجميمي، درءا لمشابهة أعمال الله.

كما يصف هيجل الإسلام بالغشوع والصورية الأمر الذى أدى إلى غياب روح الحسرية، وشيوع الضرورة أو الجبر، والتعصب، والرغبة فى السيطرة على للعالم بالجهاد الحربي!

وربها يكون المنبب في عدم دقة وزيف التصور الهيجلي الإسلام، يرجع إلى خلط هيجل بين الإسلام والأتراك والعرب، بين الإسلام كنظرية وكتصور للحياة وبيسن بعض الممارسات التاريخية. فضلا عن قصور الاطلاع، والاكتفاء بمعرفة الإسلام من خلال الصور السائدة عنه في الغرب، ولقد كان يجب على هيجل كفيلسوف كبير أن يعمل على تحرير وتمحيص التصور الغربي للإسلام، حتى بيرا الأصل من شبهات الصور المزيفة له.

لكن هيجل عرض للإسلام في "محاضرات في فلسفة التاريخ" ، عكامر هامشي على هامش تطور الحضارة الجرمانية. و تجاهل هيجل للإسلام في فلسفة الدين وعرضك كشكىء هامشي عرضي في فلسفة التاريخ، وهذا يعكس روح التعصب الأوربي تجاه الإسلام بوصفه معتقد الأخر.

ويؤيد هذا أيضا تلك الرؤى المحرفة للإسلام- رغم أنها متجاورة مع بعض الإنشار انت العميقة والصائبة- الذي طرحها هيجل في فلسفة التاريخ ؛ فالإسلام مرتبط عـنده بالمـبدأ الشـرقى السالب الذائية، وهو فو هنف سلبي يتمثل في تطوير عبادة الواحد الأحد، كما أن الإسلام في منظوره قد انحل سريعا مثلما صعد سريعا. وفى الأحديان التى يمنجل فيها هيجل شيئا ليجابيا للإمنائم فإنه يرده إلى عوامل بالغنة التيمنيط تبخس الإمنائم حقه، فالتجريد الإمنائمي لا يعود إلى ترقى الرحى بالإلهي، وإنما يعود إلى الانبساط الصنعراوي الذي الايمكن أن يتشكل فيه شيء في بنية ثلبتة (51).

وما من شك أن تفسير هيجل يفقد إلى الدقة، لأنه لو كان الانبساط الصحراوى هو المسئول عن نبذ التجسيم والتشبيه في الإسلام، لما وجدت عبادة الأصحنام وتجميد الإلهى في البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب، هالعرب، والصحراء هي الصحراء قبل الإسلام وعد ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيم وبسيات ثابيت، فإذا ما جاء الإسلام بالتجريد، فليس من المقبول عقليا تقسير ذلك نفسير الجغرافيا سطعيا، ولاميما إذا كان هذا التجريد كما هو معلوم من التاريخ النبوى مصادما بعنف لطبيعة الشعور العربي الذي كان مرتبطا بالتجسيم الوثني للإلهى قبل الإسلام.

ويخلط هيجل بين التصور الأشعرى والإسلام، فيرى أن الإسلام لا يعترف بقولنيــن كلية وضرورية تعمل بشكل ممنقل عن الله، لأنه هو الذى يلتقى عنده كل شىء، وهو الذى لا يستعين بأسباب طبيعية فى الخلق ولا ينتقبد بقانون.

وهذا خطأ واضح في معلومات هيجل عن الإسلام؛ لأن للقرآن يؤكد وجود ســـنن طبيعية وقولنين كلية لا نتخير و لا تتبدل،وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: (إذا كل شيء خلقاه يقدر)..(سنة الله وان تجد لمسنة الله تبديلاً)

لكن هيجل ينظر -في النهاية- إلى الإسلام على أنه ثورة الشرق التي سعت إلى الستحرر من المحدودية والجزئية والخصوصية، ونظرت بانتباه وتغان مطلق إلى المجدرد، واستهدفت غالية واحدة فقط هي معرفة الله الواحد، وجعلت من اللامتناهي شرطا للوجود المنتاهي⁽⁶²⁾.

الحواشي

- (1) Hume, The Natural History of Religion, p.44.
- (2) Hume, An Enquiry Conerning Human Understanding, Edition, Seliby, Bigge, Oxford, 1975, p. 19.
- (3) Hume, The Natural History of Religion, p.85.
- (4) Ibid., P. 37.
- (5) Ibid.,p.38-9
- (6) Ibid., p. 44.
- (7) Ibid., p.45.(8) Ibid., p.55.
- (9) فيلسبوف فرنسي، من أعلام الشخصانية، ويعتبره عبد الرحمن بدوي مؤسس مذهب "الشخصيانية ". مين مؤلفاتيه: " محصل الفلسفة القديمة "، "محصل الفلسفة الحديثة "، "المتن الجمهسوري للإنسان المواطن"، دعا فيه إلى الاشئر اكية، "الشخصيانية"، "قلسفة التاريخ التحليلية"، وغيرها ولقد تأثر بالكانطية تأثر اجو هرياءوإن كان يرفض فكرة كانط عن "الشيء في ذاته"، كما ير فض لوحة المقولات الكانطية. ويذهب رنوفييه إلى أن الشخصية هي المقولة الرئيمــة الذي يدور عليها الوجود، والمقولة: "رابطة بين الظواهر المعروضة في المكان والزمان ربطاً كلياً ضرورياً ". والمقولات التي تحكم الوجود هي: الإضبافة، العدد، الوضع، التوالي، الصيرورة، العلية، الغائية، الشخصية. والشخصيية هي أعلى هذه المقولات، ومركز العالم. ومعنى المقولات في هذا المسباق: العلاقات الأساسية التي تحد شكل المعرفة وتنظم حركتها، وهي القو اندن الأولى غير القابلة للرد الخاصة بالمعرفة، وقد رفض رنوفيه المذاهب الكبرى التي تقال من قيمة الشخص.. " فالحتمية العلمية، والجبرية التاريخية، والصوفية، المادية، والتطورية، وكل المذاهب التي على شاكلتها، لا تعدو، من هذه الذاوية، أن تكون واحدة في نظره؛ لأنها تمتص الفرد وتلاشيه". وليس الله في نظر رنوفييه " جوهراً أو مطلقاً، بل هو النظام الأخلاقي القائم على الوثوق

بأن في الكون قانون عدالة يستوجب من كل فرد إتمام واجبه. ولا يشاء

رنوفيــــيه أن يتصور الله إلا في علاقته بالعالم الظاهري و لا يعترف له بلا نتاه آخر سوى الكمال الأخلاقي غير المؤلف من أجزاء.

لنظر : د.عسيد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ، بيروت ،المؤسسة العربية للدر اسات و النشر ، 1984. جراص 525.

و د. مراد و هبة المعجم الفلسفي القاهرة دار قباء 1999 م 662.

واميل برهييه الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت عدار الطليعة، 1987، ص77.

(10) اميل برهييه، الفاسفة الحديثة ، ص83-84.

- (11) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,pp.117-8.
- (12) Ibid., p. 117.
- (13) Ibid., p. 56-7.
- (14) Ibid., p.54-7.

- (15) متى 28: 19.
- (16) مزا مير 33: 6، وكولوسي 1: 16، وعبرا نيين 1: 2.
 - (17) التكوين: ص 1 .
 - (18) قابل: مزا مير 33: 6 ويوحنا 1: 1 و 3.
 - (19) الأمثال: ص8.
 - (20) يوحنا:ص١.
- ناظر: قاموس الكتاب المقدس، القاهرة، دار الثقافة، 1 99 ا، ص 233.
 Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,pp. 132-3, 136-8.
- (23) Hegel, Lecture on the Philosophy of Religion, p. 486-88.
- (24) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.421.
- (25) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp. 432-6.
- (26) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, pp.454-55.
 - (27) هيجل، الغن الرمزى والكلاسيكي والرومانسي، ص 357.
 - (28) المصدر السابق، ص 362.
- (29) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.464.
- (30) Ibid, p. 454 ff.
- (31) Ibid., p.464 ff.
- (32) Ibid., 468.

(33) اورسیل ماسون، فلسفة الشرق، باریس، الكان 1938، ص 24. وفیلسیان شالی، موجز تاریخ الأدیان، ترجمة حافظ الجمالی، دمشق، دار طلاس، 1991، ص 225.

- (34) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.470.
- (35) Ibid., p.73.
- (36) Ibid., p.470.

(39) Stace, The Philosophy of Hegel, p. 514.

- (50) Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p. 71. See also: Unabridged ed., Vol. 3, p. 35. 242-4.
- (51) Hegel, Lectures on the Philosophy of History, New York, Dover Publication p. 357.
- (52) Ibid., p. 356.

الفِتِكُ الْوَالِيَّ الوحي والنبوة

الفضّاك الجرّابع

الوحي والنبوة



توجد أشكال متنوعة في الأديان الوحي عمنها أسلوب الوحي في التقليد السهودي المسبحي الإسلامي، وهو يعتبر بالنسبة إلينا أكثر فهما وإدراكا: إله شخصي يتصل بأشخاص يختارهم ليكونوا الناطقين بكلامه. ومنها أسلوب الوحي في الفيدية والبرهمائية ، وهو وحي، ليس على هيئة مرسل ومستقبل روسيط، وإنما على هيئة مرسل ومستقبل روسيط، وإنما على شكل إصناء، المحقيقة الأسلسية لجوهر الكون بواسطة الحكماء. لكن توجد بعض النصوص في البرهمائية تكشف عن وجود للوحي بالمعنى المرجود في بعض نصوص التقليد الإبراهيمين الهودي، المسيحي، الإسلامي، فالوحي على يعض نصوص الأوبانيشاد : ليس إصناء المحقيقة الكونية ، ولكن الوحي فيها عبارة عن استقبال الرسول لرسالة سماوية من الإله عن طريق ومبوط أو وسطاء.

وإذا بدأنا بالفيدية: نجد أن الفيدا تعتبر فى الديانة الفيدية كتابا مقدما موحى به و تعتبر أقدم كتاب دينى وصل إلينا من تاريخ الإنسانية، خاصة بعد أن ثبت لدينا أن النسخ الخطي يقتضى قبله حقية طويلة من النقل الشفهى، و أسفار الفيدا فى أصلها كثيرة، ولا توجد معلومات دقيقة عن عدد أسفارها فى الماضى، غير أن من المركد أن عددها كان كبيرا، ولم يصل إلينا منها سوى أربعة فقط، وهى:

- (1) ريج فيدا
- (2) ساما فيدا
- (3) ياجورا فيدا
- (4) اتهارفا فیدا

والغريب أن هــذا الأمــر قد نكرر مع الأناجيل المميحية ؛حيث كان عدد الأناجيل المنتشرة بين المميحية في القرنين الأول والثاني الميلادي، أكبر بكثير من العدد المندي وصمل إلينا في العهد الجديد؛ فالأناجيل المعتمدة الآن في الممبيحية الحالية أربعة فقط تممى بالأناجيل القانونية، وهي: متى، ومرقص،ولوقاءويوحنا.

ومسن مسمات هذا الوحى أنه " لا شخصى" ؛ لأن الحقيقة الجوهرية الطياء وهسى براهمان، ليست شخصية محددة؛ إن اللاتمايز صفة لبراهمان الإله الأعلى المحسايد السذى لسيس له صفات إيجابية أو سلبية، فهو غير متعين، ولا تقابله أية شخصسية عينسية ؛ ومن ثم فهو لا يصلح لأن يصاغ أو يقولب من قبل الحس أو المقل أو الحدس.

و لا شك أن شيئا صعب الإدراك والفهم يكمن هذا: كيف يستطع اللاشخصىي الظهور في كالم ذي مدلول محدد وشخصى؟

وقد استمر الوحيي وفق هذا الأسلوب في البرهمانية، وليس صحيحا ما ذهب إلــيه الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل)⁽¹⁾ من أن البراهمة ينفون النبوات أصلا ورأسا، والغريــب أن كل الكتاب العرب المعاصرين يتابعونه فيما يقول دون أي تحقق أو تثبت.

إن مسا أورده الشهرمستاني، نمبة إلى البراهمة، خطأ واضح لكل من قرأ كتبهم واطلع على نصوصهم المقدمة، فالديانة البراهمانية التى يؤمنون بها لا نتكر النبوة، والأدلة على ذلك هي:

أولاً : لا تسنكر البر اهمانسية معلمة الكتب المقدمة العمليقة في الديانة الفيدية، أعنى ملطة الفيدا، وإن كانوا يعتبرونها عهدا قديما. والفيدا كما رأينا سابقا لا تتكر النسبوة، بمعنى أنها لا تتكر وجود اتصال من نوع معين بين إنسان مصطفى وبين الحقيقة العلميا للوجود، والفيدا نفسها في اعتقاد الفيديين، والبراهمة راهمة راهمة عندوس، هسى تعبير عن الآلهة وكلماتهم ولهعالهم وخصائصهم. أي نعم المستة المستدوس، هسى تعبير عن الآلهة وكلماتهم ولهعالهم وخصائصهم. أي نعم المستة المستدوس، هما الله عندوس، هما تتباع تلك الديانات الثلاث أشرنا إليه مرارا في كتاب

"مقار نـــة الأديان:الفيدية و للبر همانية و الهندوسية"، لكن ثمة تسليم بينهم بتعبير الفيدا عن صعوت الألوهية

ثاثياً : إذا رجعنا للأوبانيشاد، وهو النص المعبر عن حقيقة المعتقدات البراهمانية، نجد مقاطع كثيرة تدل على وجود اتصال في هيئة حوار بين إنسان ما وأحد الآلهية. من ذلك ما جاء في "أو بانيشاد كانا" التي من معالمها الرئيسية ذلك الحـوار الذي دار بين ناسيكتاس وياما إله عالم الأرواح الراحلة فيما يتعلق بمسللة الخلود. وفي هذا الحوار يختار ناسيكتاس المعرفة الحق، ويفضلها على الخيرات الأرضية، كما يفضل نظرية تفوق الخير على اللذة، والاعتقاد أن الحقيقة لا يمكن معرفتها من خلال الحواس أو العقل أو بالعلم الكثير، بل بالبصيرة الحدسية أو الحقيقة المباشرة، أو العرفان الباطني، وعقيدة الجسد-كمركبة للسروح. ويكشف هدذا الحوار عن عدم جدوى المعرفة العقلية الاستدلالية للوصول إلى الحقيقة العليا. وهذا ما يؤكد أن الحجج التي أوردها الشهرستاني على لسان من اعتقد أنه زعيم البراهمة، من المستبعد أن تكون معمرة عن رأى البراهمانية ؛ لأنها حجج تجعل العقل هو المحك الأساسي للتمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، ومعرفة الحقيقة العليا، بينما تؤكد "أو بانيشاد كانا" على أن معرفة الحقيقة العليا الايتم بالذكاء العقلي، فتقول: عبندما تبتوقف الحواس (الخمس) وعندما تتوقف معرفة العقل و لا يتحرك الذكاء- ذلك هو الطريق الأسمى".

ثالسنا: توجد إشارات تقطع بأن الإله الأكبر يتكلم ويعطى الحقائق للآخرين، فمثلا براجلباتسي السذى يعسد فى الأوبلنيشاد إلها أكبر توجد أقواله وكلماته فى الأبلنيشساد حسبما يؤمسن البراهمة. من ذلك ما جاء كثيرا فى " أوبلنيشاد شساندوجيا" من أقوال يأتي عقبها مباشرة تارة: "هكذا تكلم براجلباتي،" وتارة "مكذا تكلسم بسراجلباتي، نعم هكذا تكلم ". ولنستمع إلى نماذج من أقواله وردت فسى هذه الأوبلنيشاد يقول: (الروح المتحررة من الشر، التى لا عصر لهسا، التى لاتموت، ولاتحزن، ولاتجوع، ولاتعطش، للتى ترغب فى الحقيقة وتكركها — هذه الروح، يجب أن ل لحث عنها من صيد أن يفهمها. إن من يكتشف السروح ولفهمها يحصم على كل العوالم والرغبات. هكذا تكلم براجاباتسي".، وفسي نص آخر يقول:" إن من يجد الروح ويفهمها يحصل على كل الرخدات والعوالم. هكذا نكلم براجاباتي، نعم، هكذا نكلم".

وجاء كذاك نصص بيبن بحسم أن مفهوم الرسالة والنبوة حاضر فى البراهمائنية حضاور فى البراهمائنية حضاور السخا ؛ تقول أوبانيشاد شاندوجيا: "هذا ما أخبره براهسائتى إلى مانو، ومانو إلى الكائنات البسابتى إلى مانو، ومانو إلى الكائنات البسابتى إن من بتعلم البندا من معلم، يعفى من خدمة معلمه بعد وقت ما، ومن يركز كل حراسه على الروح، ومن لا يؤذى الأشياء ويحيا هكذا طوال حابته، يصل إلى عالم براهما ولن يعود إلى هنا مرة أخرى.. نعم لن يعود إلى هنا مرة أخرى..

ويكشف هذا المنص عن وجدود الوحي بالمعنى الموجود في التقليد الإبر اهيمسي: اليهودي، المسيحي، الإسلامي، فالوحي في هذا النص ليس إصفاء ولكن استقبال الرمسول ارمسالة سماوية من الإله عن طريق ومبيط أو وسطاء.

رابعا: إن البراهمة أنفسهم يكتمبون مكانتهم المقدسة في الهند من كونهم وادوافيما برعمون- من أصل إلهي، من براهمان (2). ولذلك فهم الكهنة الذين
يعبرون عبن الحقيقة الإلهية، ويطلبون من مبائر الطبقات أن تتبعهم الكن
ينسب الشهرسستاني إليهم القول بإيطال انتباع الإنسان لغيره، وهذا مناف
للمسواب، فهم الذين تقوم امتياز التهم كلها على ضرورة التباع غيرهم لهم، أي
أنهم يؤكدون ميذا ضرورة التبعية الذي هو مبدأ من مبادئ النبوة، إذ أن
النبوة تقوم على الاتباع.

وهــذا إن دل على شئ فإنما يدل على أن ما أورده الشهرستانى ليس معبرا عن البراهمة ولا عن البراهمانية.

والمرجح أن الرأى الذى أورده الشهرستاني، إنما هو رأى يعبر عن شخص أو فسرقة هسندية تتكر النبوة، ولا يعبر عن الديانة البراهمانية. والمحتمل أن هذا الــرأى إنمــا هو خلاصــة مناظرة دارت بين أحد الهنود ممن لا يؤمنون بالنبوة وبيــن أحــد المســامين، والمعلومات التى جاه بها الشهرستانى يكشف سياقها عن حــوار جداــى قام بين شخصين، وهى ليست موجودة فى أى نص من النصوص المعتدة فى الديانة البر اهمانية.

وفضلا عن هذا فإن المعلومات الأخرى الذي يوردها الشهرسناني عن السبر اهمة هلى معلومات قليلة جدا على الرغم من أن الشهرسناني حجة في علم الفسرق و الأديان. لكن هذا لا يقلل من أهميته، الأنه كان متمكنا في عرضه لأديان أخسرى وفسرق ونصل مختلفة. وقد تكون مصلار المعلومات الذي بين يديه عن البراهمانية شعيحة ومعدودة ومن ثم حدث الإلتباس.

ويعد أسلوب الوحى فى التقليد اليهودى - المسيحى - الإسلامى، بالنسبة الينا، كثر وضوحا: إله شخصى يتصل بأشخاص يختارهم ليكونوا الناطقين بكلامه.

فقد اصطفى الله موسى وكلمه تكليما.

وهناك طريقة أخرى يستولى فيها روح الله على لنسان مختار: (روح للرب نطق فى وكلماته على لسانى) (صموئيل) .

فعلى ضوء أساطير العهد القديم، غير المنقفة فى الظاهر رغم ما تمتاز به من رموز، وحيث يكلم الله إنسانا، علينا أن ندرك أن الفرد المصطفى بنفتح لوحى إلهى ضممن حالة من قابلية الاستقبال الفريد. ويمكن أن نطلق على أسلوب هذا الرحى بالمعنى الواسع للكلمة: تتبؤا.

ويمتاز الوحى التتبئي في حالات أنبياء بنى إسرائيل بأنه مرتكز على أحداث في مجريات التاريخ وعلى التفسير النبوى لتلك الأحداث الماضية أو المستقبلية. ومن خال تلك الأحداث يتكشف تدريجا مقصد الله في التاريخ ومن ثم طبيعته. وأسفار التوراة وأنبياء بنى إسرائيل قصصية في أساسها (وهذا ما يميزها عن كتب الفيدا)، كما أنها تتبئية. ويطلق على هذه الأسفار وصف "مقصة"، لأنها تسرد تاريخ أحداث تتطق عن الله، فضلا عن كون السرد نفسه عبارة عن وحى إلهى في نظر كاتبى هذه الأسفار والمؤمنين بها.

وكــان ســرد مضمونها فى البداية، مثل أسفار الفيدا، نقليدا شفهيا، ثم دون علــى يد كتاب لاحقين على هيئة كتاب منزل لا يُمس، وأصبح نلك السرد "الكتاب المقدس"، أى الكتاب الأوحد الإلهي موضع الإجلال والتقدير .

وبعد السيهودية وقد بل المسيحية تأسست الديانة الزر الاشتية بطريقة مباينة الطريقة الوحي كما تزمن بها المسيحية الحالية، وإن كانت متفقة مع التقليد اليهودي عم ما انتقليد الإسلامي.

فزار الشــت الذي عاش في القرن السادس قبل المبالاد بيطان أن الله اصطفاه كنبي وبلغه الوحي الذي هو كالم الله وعبر عنه في كتاب "جاثات الثان في شيث أثبت وحدانسية الله وحكمته وعطفه ومحاربة الشر كعقائد مضادة لعقائد الشرك والوثثية وقوى الفساد.

وهذا المفهدوم للوحى استمر مع المسيح من وجهة النظر الإسلامية؛ حيث أوحسى الله لعيمسى بسن مسريم من خلال وسيط هو الروح القدس (= جبريل في الإسلام).

لكسن مسن وجهة نظر المسيحية الحالية تم إعلان يسوع الداصرى كابن شه وهذا مسا بميزه عن باقى الأنبياء. وقد كشف عن طبيعته بطريقة لغزية استثارت العديد من الاستنتاجات والتضيرات. ولكن الشئ الثابت في المسيحية الحالية للهيؤكد وجود تساو ببينه وبين الله: (من رأني فقد رأى لجي)، (إن الذي أرسلني هو معلى)، (ما أثبت من نفسي، ولكن الذي أرسلني ينطق بالحق وأنتم لا تعرفونه. فسيما أنسا أعرفه لأتي من نفسي، ولكن الذي أرسلني)، (ما دمت في العالم فأنا نور العسالم)، (الحصق الحق أقول لكم: كنت قبل أن يكون إيراهيم)، (الأب في وأنا في وأنا في

هكذا يطسن يسموع للناصرى نفسه أكثر من نبي، له يقيم مع الله علاقة خاصسة يعبرعنها بلفظ "بنوة"، فضلا عن تأكيده لوجود داخلية متبادلة ووحدة مع الله الأب. وعبر يوحنا كاتب الإنجيل المعمى باسمه عن هذه العلاقة بقوله: (في البدء كان الكامة، والكلمة كان مع الله. وكان الكلمة هو الله. هو كان في البدء مع الله. به تكسون كل شئ، ولغيره لم يتكون أي شئ مما تكون. فيه كانت الحياة. والحياة هذه كسانست السنور المبشر. والسنور يضمئ في الظلام، والظلام لم يدرك النور)⁽⁴⁾، (والكلمة صار بشرا وخيم بيننا، ونحن رأينا مجده، مجد ابن وحيد عند الآب) ⁽⁵⁾.

إذن فالوحى هذا ليس فقط ما يقوله بسوع، بل هويالفعل بسوع نفسه. واذلك تجدد أن الأناجميل ما هي إلا وصف لحياة يسوع وأقواله. وكأن يسوع تحول الى كتاب مقدس مقروء، مما كشف عن أهمية وجود نص مقدس الاستمرارية الدين.

ولم تستطع الأكثرية السلحقة من اليهود، وكل المسلمين، أن تقبل معنى هذا الرحسى، لأن تسنزه الله المطلسق لا يتوافق أبدأ مع محايثة أو مباطنة إليهية لهيئة بشسرية، والانسك أن مسئل هسذا الرحى صععب المذال، إن لم يكن مستحيلا المعقل المنطقى الذي يفصل بين الوجود الإنساني والوجود الإلهى.

وإذا كانت المسيحية الحالية تقول (الكامة صار بشرا)، فإن الإسلام يرى أن الكامت صار بشرا)، فإن الإسلام يرى أن الكامسة صار كتابا هو القرآن، فمحمد عليه الصلاة والسلام، رأى وسيطا جاء من عند الله هو جبريل الملك الذي أسلاه رسالة الله وكلامه (القرآن الكريم) الذي صار عند المسلمين حقيقة أبدية؛ فهو كلام الله الحرفي المنزل.

ويمكسن القسول إن التتيجة الذي يمكن استخلاصها في هذا السياق من تلك المقارنة أن طبيعة الوحى في الديانة الفيدية مختلفة عن سائر الديانات المشار إليها عجيب أن المصسدر الإلهسي لهسذا الوحى هو براهمان اللاشخصي، إنه الحقيقة الأساسية لجوهر الكرن التي أصعني إليها الحكماء ثم دونوها في الفيدا، فبراهمان لا يمكن أن يترجم ترجمة تقيقة على أنه إله له نفس مدلول الإله في الديانات الكبرى: السيهودية، المسسبحية، الإسسلام، فهو غير مميز، ومحليد، لايمكن وصفه بصفات ليجلبية أو مسلبية، ولسيس له مفهوم محددومان ثم فإنه لا شخصي، وهذا تظهر محدد شخصي الظهور في كلام ذي مدلول

لكسن رغم اختلاف نه حى الفيدى عن الوحى فى الديانات الثلاث الكبرى، نلاحسظ وجود سسبه بين الفيدية والمسيحية فى نقطة محددة، هى علاقة الوحى الإلهي بكنبه النصوص المقدمة، حيث إن مدونى الفيدا يعتبرون ملهمين ومؤيدين بسالوحى الإلهي عن طريق براهما، والأمر نفسه نجده فى المسيحية الحالية، حيث تنظر إلى مدونى الأناجيل (متى، ومرقص، ولوقا، ويوحنا) باعتبارهم موحى إليهم مسن السروح القدم، فقول التقدمة التوضيحية الإنجيل متى (المنشور فى الترجمة التفسيرية الممماة: كتاب الحياة): ثماء المروح القدم فى القرن الأول الميلاد، أن يوحسى إلى أربعة رجال أن يدونوا الإنجيل وهو البشارة بالمميح مخلص العالم، فـتولى كـل مسنهم التركيز على جانب معين من جوانب حياة يسوع وشخصيته الفويدة (6).

على هذا النحو نجد أن تأسيس أى دين لابد أن يتم عبر كتاب مقدس، وهذا الكتاب منذس، وهذا الكتاب منذس، وهذا الكتاب منظل اللوحسى الإلهى في شكله المقروء. وهذه سمة تشترك فيها الديانات السابقة التي تمت المقارنة بينها من حيث نظرية كل منها في الوحى، رغم وجود اختلافات بينها في طبيعة الوحى.

الحواشي

- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ج 2، ص251 - 252.
- (2) انظــر: المعلم نظرم البستاني، دائرة المعارف، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ، المجلد الخامس، ص376.
- (3) تعرف ترانيم أر أناشيد زرادشت باسم "الجائات" وهي الترانيم التي ينسبها عدد مسن علمساء الأديان إلى زرادشت نفسه دون غير ها من الأداشيد التي يجنو ها كــــتاب "الأفاسستا" لـــدى الزرادشستيين.انظر الترجمة العربية المسماة ترانيم زرادشست" ترجمة دفيليب عطية ،القاهرة،الهيئة العامة للكتاب،1993 وراجع بصحفة خاصة الترنيمة 43 التي تلقى نظرة استرجاعية على تجربة زرادشت الدينسية، ويعطمي فيها وصفا سرديا تاريخيا عن لختياره السماوي،وكيف أن قداسة الدين كثافت عن نفسها للنبي، صن 135-140.
 - (4) إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول، الآيات 1-5.
 - (5) إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول، الآية 14.
- (6) الكـتاب المقـدس، الـترجمة التفسيرية المسماة: كتاب الحياة ، العهد الجديد، ص 1.

الفَطَّيْكُ الْجَالَمِتِينُ المعجزات

الفظيل الخامتين

المعجنزات



يحدد القاضى عبد الجبار المعنى الاصطلاحي للمعجزة بقوله: (اعام أن من حسق المعجز أن يكون واقعاً من الله تعالى حقيقة أو تقديراً، وأن يكون مما تنتقض بسه العسادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، وأن يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفته وأن يكون مختصاً، بمن يدعى اللبوة، على طريقة التصديق له. فما اختص بهذه الصفات وصفناه بأن معجز من جهة الإصطلاح)(1).

ويذهب تشارلز رانسون Charles W. Ranson إلى أن المعجزة حائثة
توجد ضمن الخبرة الإنسائية التي لاحظت حتى الآن أن عمليات الطبيعة تتعملل أو
تستقض مؤقتا، مثل الحوادث التي تنسب عادة إلى تنخل قوة إلهية. وتحد المعجزات
فسى اليهودية والإسلام علامات على قدرة الله الشاملة. ولقد تم تسجيل عدة حوادث
فسى العهد القديم يوصفها معجزات، واصبحت معجزتان بصفة خاصة من بين كلك
المعجزات كثيرة، مثل أفعال الشفاء التي مارسها المصبح، ويقدم كاتبر الإنجيل تلك
المعجزات كثيرة، مثل أفعال الشفاء التي مارسها المصبح، ويقدم كاتبر الإنجيل تلك
المحجزات عمدمة الله وهذه المعجزات مصممة الإيقاظ الناس من غفلته ولجعلهم
الإعلان عن مملكة الله. وهذه المعجزات مصممة الإيقاظ الناس من غفلته ولجعلهم
المحسن، وتتمسئل أكبر المعجزات المسيحية في التجمد (الله صار إنساناً)، وفي
القسيامة (قسيامة المصديح يسوع من بين الأموات). وعلى هاتين المعجزاين يستند
الاعتقاد التاريخي للكنيسة المسيحية. ويؤكد المعتقد الكاتوليكي الروماني في تعاليمه
الاعتقاد التاريخي للكنيسة المسيحية. ويؤكد المعتقد الكاتوليكي الروماني في تعاليمه

أن المعجزات لا تزال تحدث في بعض الأماكن مثل بلدة Łourdes في فرنسا التي يحددث فديها معجدزات الشفاء، وتتطلب الكنيسة الكاثوليكية الرومانية برهانا من المعجدزات كشرط أساسي من أجل التقديس (أي ضم الشخص إلى قائمة القديسين بعد وفاته) ، ويوجد لحياء حديث للاهتمام بالشفاء الإلهي في المكتائس البروتستانتية وفي الحركة السحرية charismtic?

ولقد هاجم الفلاسفة العقليون، وخاصة ديفيد هيوم، مفهوم المعجزة، و يرى عدم إمكانية حدوث معجزات خارقة لقوانين الطبيعة، ومن ثم فهو يرفض برهانا أساسيا من البراهين التي نقدمها الأديان كعلامة على كونها من عند الله.

وحــاول هيوم البرهنة على أن المعجزة خرق المسلك العام للطبيعة، ولذلك لا يمكن حدوثها.

ولا يمكن التصديق بالمعجزات اعتماداً على أقوال بعض الرواة الذين تعرضست رواياتهم لكل ما نتعرض لمه الرواية التاريخية من تحريف عبر عصور كانـت تجهل أدنى معرفة بالترثيق والنقد التاريخيين، فضلاً عن عدم نوافر شروط النقل الصحيح فى هؤلاء الرواة، تلك الشروط التى نتضمن صحة التواتر واليقين . فلم يكن عددم كافيا، كما لم يكن من المؤكد اتصافهم بالصلاح والضبط، والقدرة على التمييز بين الحقيقة والخيال.

ونؤكــد للمعــرفة الأنثروبولوجــية أن الإيمان بخوارق للعادلت والكرامات والمعجزات لا يشيع غالباً إلا بين ذوى للمقول ذات الطابع الأسطورى، وهي للتي كانت ساندة في البينات والمصور الذي ظهر فيها للقول بالمعجز ات.

وفسى مقسابل ذلم في العقلية العلمية المتشبعة بفيزياء نيوتن تؤكد التظام واطسراد قوانين الطبيعة بصورة لا تسمح البتة بوجود ذلك الاستثناء الذى يقتضيه حدوث المعجزات.

ولزاء بعــض الروايات التاريخية التي تقص حدوث المعجزات يجد هيوم نفســه بين أمرين: أن يشك في أقوال الرواة الذين لم يقم دليل على صدقهم رضبط أقوالهـــم ولا يوجـــد مانع من أن يكونوا قد انخدعوا وهوئ إليهم أو شبه لهم، أو أن يؤمن بأن قوانين الطبيعة قد انخر قت.

ويسرى هيوم أن الأمر الجدير بالرفض هو أكثر هذين الأمرين إعجازاً، أما أقلهسم إعجازاً فهو الأقرب إلى الاعتقاد السليم، ولا شك أن من الصعب إن لم يكن من المستحيل، على فيلسوف مثل هيوم يؤمن بفيزياء نيونن - أن يرى فى الخراق قوانيسن الطبيعة أمراً أقل إعجازاً من الخداع الرواة؛ ومن ثم فإن من الصعب عليه أن يقبل القول بالممجزات.

إن الخصراق قوانيس الطبيعة أبعد، وأكثر امتناعا عند هيوم من الاعتقاد في النصداع الرواقة والمهمة على ثبات النصداع الرواقة، لأن المقل والخيرة قد دلا دلالة قاطمة على ثبات واطسراد العمليات الطبيعية، كما أن القرائن التاريخية وقواعد النقد التاريخي ليست في مسالح الروايات التي تؤكد حدوث المعجزات.

ويكثف هيوم التقاداته للمعجزات في فقرات من أشهر فقراته قاتلاً:

أما من شهادة تكفى لإثبات معجزة، إلا إذا كانت الشهادة من نوع يكون فيه كنبها أكسثر إعجازاً من الواقعة التي تحاول إثباتها...فإذا أنبائي إنسان بأنه رأى ميت يبعث سألت نفسي للتر أيهما أكثر احتمالا: أن يكون هذا الشخص خداعاً أو مخدوعاً، أو أن الواقعة التي يرويها وقعت فعلاً فأولزن بين المعجزتين، طبقاً لرجحان إحداهما....أرفض المعجزة الاكبر...وان تجد في التاريخ كله معجزة شهد عليها عدد كاف من الذاس، أوتوا من صادق الإمراك والتعليم والثقافة ما يومننا من أي انخداع قد ينخدعون به، ومن المنزاهة التي لا ربب فيها ما يرفعهم فوق أي شهبهات من أي قصد في خديمة خيرهم، ومن الثقة وحسن السمعة في أعين البشر ما يجعلهم يخصرون الكثير إذا ضبطوا متابسين بأي كنبة، ويشهدون في الوقت نفسه على وقائع وقعت علائية، وفي جزء مشهور من العالم، مما يجعل الضبط أسداً لا يمكن تجنبه؛ وهذه الظروف كلها لازمة لإعطائنا الثقة الكاملة في شهادة البشر... (3).

"إن القسانون الذى نهتدي به عادة في استدلالاتنا المعلية هو أن الأثنياء التي لا خبرة لنا بها تشبه تلك التي لنا بها خبرة، وأن ما وجدناه أكثر الأشياء عاديا هو دائماً أكثرها لحتمالاً؛ وأنه يكون هناك تعليض في الحجج ينبغي لنا أن نفضل تلك القائمة على أكبر عدد من الملاحظات الماضية ... وأنها لقرينة قوية ضد جميع العلاقات الخارقية والإعجازية ما يلاحظ من أنها تكثر على الأخص بين الأمم الجاهلية والمهميية،...ومن الغريب أن مثل هذه العجائب لا تحدث أبداً في أيامنا. ولكن لاغرابة...في أن يكنب الناس في جميع العصور (40).

"لا يوجد دليل كاف على إثبات وقوع المعجزة، إلا ذلك الدليل الذي إذا اثبت به تانه كان في حد ذاته أكثر إعجازاً من الحادث الذي يحاول إثباته ...و لا يمكن البعة إقامة الدليل على معجزة تمثل أساساً من أسس النظام الديني... ولنفترض أن كــل المؤرخين الذين يكتبون عن إنجلترا اتفقوا على أن(الملكة اليزابيث ماتك ... وأنها بعد أن دفنت شهراً عادت على عرشها وحكمت إنجائرا ثانية ...) لا أستطيع أمسام مثل هذا القول أن أشك في حادث عودتها المزعوم وفي ثلك الظروف العامة الأخرى التي اعتبته. غير أني أؤكد بالا شك أن موتها هذا كان أمراً مزعوما، وأنه الم يقع، ولا يمكن أن يكون حقيقياً....وأجيب على ذلك أن حماقة الناس وخداعهم هما من الظروف العامة حتى أننى افضل الاعتقاد بإمكان اتفاقهم على أن أكثر الحــوادث شذوذا قد وقعت من أن أسلم بخرق واحد واضح لقوانين الطبيعة. ولكن السو نسبت هذه المعجزة لأى نظام ديني جديد، ار أيت الناس - و هم الذين فر ضت عليهم في جميم العصور مضحكة من هذا القبيل - يجدون في هذا الزعم بالمعجزة برهانا كاملا على الكذب، وهذا يكفي لأن يجعل جميم ذوى العقول، لا أن بر فضوا هذه المعجزة فصب ، بل أن يرفضوها من غير حاجة إلى التمحيص. ولما كانت مخالفات الحقيقة أكثر شيوعا فيما يتعلق بالمعجزات الدينية منها في أي أمر آخر -فان هذا الأمر يجب أن يدفعنا إلى أن نأخذ قراراً بأن لا نعيرها أي انتباه مهما كانت سعة الادعاء حولما (5).

ويرفض كنط معجزات المسيح التاريخي لعدة أسباب:

- آ-لأنها تعارض العقل.
- 2- لأنها تعارض قوانين الطبيعة المطردة.
- 3- أننا لا نستطيع التعويل على شهادة من يؤيد رؤية هذه المعجزات.
- 4- إنها تكشف عن درجة من الجحود الأخلاقي تستحق اللوم والإدائة لعدم اعتراف مثلقي تلك المع جزاف بأن أو امر الولجب المحفورة أصلا في قلب الإنسان بو المسطة العقل. خلك القدر الكافي من السلطة، ما لم يتم التصديق عليها بصدورة إضائه بو السطة المعجزات: "لا تؤمنون إن لم نزوا آبات ومعجزات" (أ).
- 5- المعجـزة فــى مضمونها التاريخي- كما هو الحال في الكتاب المقدس مثلا-تصــبح غلافـا للفيمة، ورمزا المُخلاق، هذه الأخلاق التي قد تجد نفسها غير والتمة في دعواها، فتتوسل برهائية زائفة لحدث استثنائي (7).

واتساقا مع الروح الكنطية التي كان هيجل متشبعا بها بلا حدود في مرحلة الشباب، قسدم أسنا "حياة بصرع " بدون معجزات، رغم محوريتها في النصوص الإنجيلسية، فالمعجسزات تتعارض مع ناموس العقل ومع المبدأ الأخلاقي الداخلي. الإنجيلسية، فالمعجسزات تتعارض مع ناموس العقل ومع المبدأ الأخلاقي الداخلي. "ما أهمية معجزاتكم؟ "في أهي و قد طلب منه الفريسيون - العاجزون عن إدراك جوهر مذهب التعليمي، اقصور طريقتهم الشرعية المحصة في التصرف إذا ما قورنت السائقيم، وكانت هذه المعجزة المطلوبة على تعليمه الذي يسحض قيمة شسرائعهم، وكانت هذه المعجزة المطلوبة عبارة عن ظاهرة جوية خارقة شبيهة بالسني كان يهوه يؤكد بواسطتها ظهوره المهيب، وقد أجابهم يسوع رافضا طلبهم بوسطة: قسى المساء تقولون: (غدا سيكون الطقس جميلا، لأن الشمس حمراء في الشفق)، ولكن إذا كانت شمس الصباح حمراء مغيرة، فيتكم تنتبئرن بالمطر، وهكذا تصرون تقديرها، أفلا تلاحظون أن حاجات سامية قد اتصحت في الإنسان، وأن

العقـل قد استيقظ؟ وأن العقل يعترض على مذاهبكم التعليمية وتشريعاتكم التعسفية، وعلــى احــتقاركم الفضــيلة والمصير النهائي للإنسان بأن تخضعوهما لمذاهبكم وتشــريعاتكم، إن العقــل سيعترض على الإكراه الذي تريدون بواسطته الاحتفاظ بســلطة إيمانكم ووصاياكم على شعبكم! لن تعطى لكم آية سوى آية المعلمين الذين يمكـنكم أن تـتعلموا مــنهم مــا يمكــن استخدامه من أجل خيركم الأعظم وخير الانسانية (9).

هل هذا المسيح الذي وتكلم هنا، ويرفض الإتيان بمعجزات، هو ذلك المسيح الدذي قدمــته الأتاجــيل والــذي كان يحرص على إظهار صدق دعوته بخوارق العادات؟.

بطب يمة الحـــال أن البون شاسع بين الاثنين، وهيجل الشاب كان يتكلم عن ممسيح من صفع خياله هو فقط، ذلك الخيال الذى تشكل بين جنبات الفكر الكنطى، ولا يمكسن القول- من وجهة نظرى- بأن ما فعله هيجل كان تأويلا الممسيحية، بل كان تلويذا ولسفاطا عقلانيا متكلفا ومبالغا فيه على ما جاء فى الانلجيل الأربعة.

ومن الفلامغة الذين رفضوا المعجزات رينان الفيلسوف الفرنسي الذي اتسم في رويات الدين بالنزعة الوضعية العلمية. تتجلى وضعيته العلمية في انتهاجه المسنهج الدين وأصوله، ذلك المنهج الذي جعل المسنهج الدين وأصوله، ذلك المنهج الذي جعل ريان يعدل مسن مسار حياته الذي كان قد بدأه بتكريس نفسه للإكليروس الكالوليوس الكالوليوس الكالوليوس المناوليكي، حيث تشكك في الإيمان الديني وتحول جهة الدراسة العلمية الوضعية البحسة المدين مزعدز عا ركاسرة والكاليروس الطبيعي والإثبات العلمي الذين للطبيعي والإثبات العلمي الذين يرتكزان على اليقين بحتمية كلية.

ولــذا فهو ينظر إلى الدين باعتباره قائماً على أمر مستحيل هو المعجزات؛ فمسن الخــرافة الزعم بوجود تدخل إلهي معجز في الطبيعة، ولا وجود لحقيقة لا تنبــثق من مختبر أو من خزانة كتب؛ فكل ما نعرفه إنما نعرفه عن طريق دراسة الطبيعة والتاريخ. ويظهر موقف رينان الرافض للمعجزات المسيحية في كتابه "حياة المسيحة" وكتابه "حياة المسيحة" وكتابه الخرى، وقد طبق السنة عن "أصول المسيحية" (10)، كما يظهر في عدد من كتب الأخرى، وقد طبق فيها جميعاً النقد التاريخي والفياولوجي في دراسة أصول المسبحية وتاريخها؛ حيث حنف كل عنصر خارق للعادة من كل أخبارها، وطبقاً لمسا يقسول ليتره "Littre في كلمته الحاسمة: "قابله ما من بحث تم، انتهى إلى إشبات حدوث أيسة معجزة، حيث يمكن أن تلاحظ وتشاهد". وهذه الجملة للما اعتقاد رينان لل كتلة ضخمة لا يسعنا أن نزخرفها (12) فالمعجزات أشياء لا تحدث أبدأ. فقصن للم نعمد نؤمسن بالمعجز ات كما لا نؤمن بالملايين من القبور، أو بالشعر، أو بالتتجيم (13). وعلى ذلك يقول رينان: "لو أننا اقتصرنا، أبلشه على الأشياء الموكدة، فعلينا أن نكتفى ببضعة أسط (14)

وإذ السم ير رينان في تاريخ المسيحية سوى أخيار متناقضة وغير ثابتة في ضدوه الفحص الستاريخي والفيلولوجي، فإنه يكشف عن تأثره بمدرسة توبنجن الألمانسية في النقد التاريخي للمسيحية، ولا سبما شتراوس في نظريته عن كون المسيح أسطورة من اختراع الجماعات المسيحية الأولى (11). فرينان يرى أن المسيح له وجدود تاريخي لكنه ليس على النحو الذي ترويه كتب المسيحية، وقد اعتبره مجرد "رجل لا يضاهي"، ومن ثم خلصه من طبيعته الإلهية التي ينسبها إنيه المسجوبين.

وإذا تجاوزنا موقف فلاسفة الدين من المعجزات بونظرنا إلى موقف القرآن مسلم من المعجدات الأنبياء السلبقين، فإله مسلم المعجدات الأنبياء السلبقين، فإله رفسض طلب المشركين للرمول مرارا وتكرارا أن يأتي بالمعجزات؛ لأن في نلك نوعا من الجحود العقلي للحق الذي ينبغي أن يدرك بوسائل عقلية ، وليس بوسائل حصية خارجية هي المعجزات.

ثم إن القر آن يتحدث عن ثبات السنن الطبيعية فيقول:(سنة الله وان تجد لسنة الله تبديلا)، مما يدل على تأكيد القر آن لعدم خرق قوانين الطبيعة.

لكن أليست المعجزات خرقا لقوانين الطبيعة ؟

إن هـذا الإشكال يمكـن أن يحـل عـن طريق تفسير موقف القرآن من المعجـزات باعتـباره خـرقا لما تعود عليه الذاس، بإعمال قولتين طبيعية أعم لا المعجـزات باعتـباره خـرقا الما يعـل عبرفونها فـي زمـنهم وإن كـان يعرفها النبي ، وليس خرقا القولتين الطبيعية الثابتة افهـي خـرق لعادات الناس المألوفة في التعامل مع الطبيعة، وليست خرقا للقوانيان الطبيعـية، فالمعجزات تتطوي على تحدي لقرات ومعارف الناس المقيدة بعلم عصرهم في التعامل مع الطبيعة ، وليست تحدي القوانين الطبيعية نفسها.

الحواشي

- القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، التنبؤات والمعجزات، تحقيق. د. محمسود الخضسيرى ود. محمود قاسم، القاهرة، الدار المصرية للتأليف و الترجمة، 1965، ج... 15 ص199.
- (2) Charles W. Ranson "Miracle," in: Academic American Encyclopedia, princeton, New Jersey, Arte publishing Company, Inc., 1980, Vol., 13, P.462.
- (3) Hume, Enquiry Concerning the Human Understanding, in: Hume on Religion, pp. 211-212.
- (4) Ibid., p. 213.
- (5) Ibid., pp. 222-224.

- (6) بوحنا، 4: 48.
- (7) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone, pp. 47-8, 79 ff, 120 ff.
 - (8) هيجل، حياة يسوع، ص 64.
 - (9) المصدر السَّابق، ص 78.
- (10) وهي: 1- للحواريون 1866. 2- الأناجيل والجيل الثاني للمميحية 1877.
 حـ القديس بواسس 1869. 4- للمسابق على المميح 1873. 5- الكنيسة
 - المسيحية 1879. 6- مرقس أورليوس ونهاية العالم القديم 1881.
 - (11) لينزه £Littr فيلسوف فرنسي وضعى (1801 ـــ 1881).
- (12) ريــنان، ذكـريات من الطغولة والشباب، باريس، كالمان ليفي، ص282 ــ 283. انظـر : فيلميان شالي، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالي، دمشق، دار طلاس، 1991، ص194.
 - (13) رينان، حياة يسوع، ص6 ،9. و المرجع السابق، الموضع نفسه.
 - (14) رينان، حياة يسوع ، ص15و 16. و المرجع السابق، الموضع نفسه.

(15) اعتسبر شستراوس حسياة عبمسى أسطورة من اختراع الجماعات المسيحية الأولسى؛ ولنسن مال رينان في أول الأمر إلى الاقتداء به، فإنه لم يلبث أن افترق عنه بعزم وتصميم. انظر : جسان بومييه، رينان وستراسبروج Renan et Strasbourg باريس، 1926، الفصل الخامس. والميل برهبيه، تساريخ الفلسفة : الفلسفة الحديثة، ص 37. ود. حسن حنفى، مقدمة في علم الاستغراب، ص 361.

الفظيل اليساليسين

العبادات الماهية والوظيفة

الفَطَيْلُ السِّنَالِيْسِ

العبادات الماهية والوظيفة

يستراوح موقف فلاسفة الدين من ماهية العبادات ووظيفتها في الأدبان بين القسبول والرفض، عتبعا لرؤيتهم لطبيعة العالم، ولحقيقة الألوهية مولطبيعة العلاقة بين الإنسان والله، وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة موتبعا لتجربتهم الشخصية وظروف العصر.

ومسن الذاقدين للعبدات الفيلسوف هيوم؛ إذ يظن أن التصور المصنحة للإلم يؤدى إلى تضاؤل الإنسان أمام نفسه، ومن ثم تضاؤله أمام الإله، الأمر الذي ينتج عسنه تحديد العلاقة بين الإنسان والإله في شكل علاقة خوف وخضوع، أي علاقة عيد بسيد. وقد تبلورت هذه العلاقة وتم التعبير عنها من خلال الطقوس والشعائر، ولسيس من خلال الالتزام الخلقي، حيث يكون سبيل الخلاص في الالتزام الصورى المظهري بالعبدات، وليس في ممارسة الأخلاق والفضياة.

وفسى الحقيقة يخلط هيوم هنا بين العبادة الدق في الدين والتي تقيم علاقة فعالسة بين الإنسان والله فقده بدافع أخلاقي لممارسة الفضيلة، وبين العبادة المزيفة التسى يمارسها المسرائون،أو التي يمارسها الذين يخدعون أنفسهم ويظنون أنهم يسترضسون الله تعالى بأداء بعض الطقوس ثم يعيسون في الأرض فسادا الفيغشون وينهبون ويكتمون الشهادة ويظلمون الأبرياء! ومشكلة هيوم أنه يظن أن العبادات كلها من الذوع الألهي الرباه الأنه لم يستضعر تجربة وخيرة النوع الأول،أو لأن بيئته المحسيطة كان يسيطر عليها النوع الأني، ولذني يتتج عنها برودة وخمول للقلب، وشيوع عادة النفاق والرياء وسيادة مبدأ الغدر والزيف (أ).

"يعتقد بشكل عام أن الثناء على الإله لا يعدو أن يكون طقوما عديمة الشأن أو دروشبة أو تصديقا غيبيا شديدا، ولمنا بحلجة للرجوع الى للعصور الغابرة أو للذهاب الى مناطق بعيدة لكى نتعرف على نماذج لهذا الانتكاس "⁽²⁾. بل يعلقه هيوم أن العبادات التي تنطوي على ثناء على الذات الإلهية، تلذل بقيمة الألوهية، لأن تصور الإله على أنه وشتاق للحمد والثناء يعنى أنه ذو عاطف بسرية، وأب عاطفة ؟ إنها عاطفة من أدنى العواطف البشرية، عاطفة الرغبة في ثناء الأخرين واستحسانهم. ويستند هيوم هذا الى رأى سنيكا الذى يذهب فيه إلى أن العبادة الحقيقية لله هي أن نعرف الله، وأية عبادة أخرى تهبط بالله إلى حالة بشمرية متذنية، حيث بستمتع البشر ويسعدون بالتملق والهدايا والاسترحام والتوسلات.

ولــرس مــا يقوله هيوم أو سنوكا بصحيح لأن حمد الله والثناء عليه تفيد الإســان نفســه، ولا تفـيد الله فــي شيء؛ لأنه غني عن العالمين، ووجه إفادتها للإلمــان أنهـا تجعله يستشعر التعمة والفضل الإلهي؛ مما يجعله يشعر بحالة من الرحما النفســي والمعكية الروحية ثم إن الثناء على أفعال معينة لله مثل القوة والرحمة والعدل والعلم تجعل الإسان يعي قيمة هذه الأفعال الغيرة مما يزيد من المميتها في لاشعوره الأخلاقي، فقمثل له مثلا أعلى يسعى لاحتذائه.

ويسرى هسيوم - وهسو محسق هسذه المرة- وجوب إدانة تلك العبدات الأسطورية التي تهيط بالله الأحوال البشرية أحوانا وتتخيله - أحيانا أخرى - في وضع لا يخرج عن وضع شيطان متقلب الأهواء ويمارس قوته بلا حكمة ويدون شفقة (3). تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ومما يساعد على التقليل من قيمة هذا النوع من العبادة أو يلغيها تماما، فضلا عما مسلف أن "الشر ميصبح قرينا لنذور معظم الخرافات الشعبية "⁽⁴⁾، بمعنى أنه لو صبح تصور الإله بمثل تلك العواطف البشرية التي تتوق إلى الهدايا والستملق، فلنه يمكن أن يمنتجيب هذا الإله لطلبات البشر الشريرة المصحوبة بتقديم بعض النفور 14!

أسا كسنط فيقوم باستبعاد الطقوس والشعائر ،من دين العقل ، لأنه ما دام الدين العقل ، لأنه ما دام الدين العقل المحض مؤسسا على الأخلاق، ومنتهيا إليها، فإن كنط لا يرضني بالطقوس والشسعائر والعبادات الموجودة في الأدبان التاريخية بديلا عن الالتزام الخلقي، ويجعل العبادة الحقيقية كامنة في الملوك الأخلاقي القويم النابع من الإرادة الحرة والتشريع الذاتي للعقل العملي المحض.

والدين العقلى عند كنط لا يشتمل مثل الدين التاريخى على هركات تعبدية عملــية تهــدف الِـــى إنـــتاج القداسة بدلخلنا والتأثير على الإرادة الإلهية؛ لأننا لا نستطيع- في رأي كنط- أن نقول بأن عالم الطبيعة يؤثر في عالم ما بعد الطبيعة.

وليس معنى أن العبادة الحقيقية عند كنط تكمن فى المملوك الأخلاقي، أن الله فـــي حاجـــة إلى العبادة، أو أن لديه رغبة فى ذلك. فالله جدير بأن يكون موضوعا للعبادة من خلال الالتزام الخلقى دون أن ننسب إليه شيئا من ذلك القبيل..

يقول كنط:" إذا كانت السعادة (ولنتكام بلغة بشرية) تجعل الله جديرا بالمحية فإن طاعة أو أمره تجعله موضوعا للعبادة (أن) وذلك بشرط أن لا نفهم أن الله كما قلت سابقا لله لديه رغبة أو ميل في أن يتم تمجيده وتشريفه مقابل خلقه العالم، حيث انسه فعلل خلال المساب موضوعية وليست ذلتية، فعل الله ذلك من منطلق كرمه وفضله و نعمته، وليس لأنه يريد تكريمه (أن) و" أولئك الذين جعلوا الغاية من الخلق هي تمجيده أله (بشرط ألا نفهم هذا بطريقة تشبيهية كأن لديه رخبة في تمجيده) قد وجدوا الربما أنه أفضل تعبير أو أحسن مصطلح. لأنه لا يوجد شيء ومجد الله أكثر من طاعة أو أمر الله والالتزام بالواجب المقدم " الذي هو اجدر شيء بالاعتبار في الحالم - ولذي تفرضه شريعة موبية المقدم " الذي هو اجدر شيء بالاعتبار في الحالم - ولذي تفرضه شريعة علينا «⁷⁷⁾

و على هـذا فإن العبادة الحقة تكمن فى الالتزام بالقانون الأخلائمى للعقل العملى المحض، وليس من خلال ممارسة طقوس وحركات شكلية.

وإذا كانت الأخلاق عدد كنط تقودنا من خلال مفهوم الخير الأقصيى بوصفه موضوع المقطل العملي المحض وغليته النهائية، إلى الدين أي إلى الاعتراف بجميع الولجبات بوصفها أو امر إلهية (قاف فهذا لا يعنى أنها فرائض تصفية لإرادة خارجية، ولا أنها فرائض عارضة في ذاتها، وإنما هي قولنين جوهرية لكل إرادة حسرة في ذاتها، هذه القولنين يجب أن نعتبرها مع خلك كأوامر لكائن أسمى، ونلك لأنها فقط صادرة من إرادة كاملة أخلاقها، وكاملة القعرة في الوقت ذاته (قول ينبغي أن تفهم تلك القوانين أو الواجبات أنها واجبات نحو الله أو تجاه اللهوإنما من واجبات نراعي فيها الله ؛ لأن الله هو علية الغليات، ومن كان كذلك فليس من المعقول أنه ينتظر منا شيئاء بالتعبير القرآني يفصد كنط أن يقول : (إن الله غني عصن المعالمين، كما أن الواجب على عصن العالمين، أي واجب على

الإنصان تجاه إنسان بوصفه ممثلاً للإنسانية العاقلة التي هي غاية في ذاتها، أما الله فهو منتهى الغايات والمهدف الأقصى، ومن ثم فإنه عني بذاته.

وهكذا فإن السلوك الأخلاقي هو ولجب نراعى فيه حق الله وليس ولجبا نراعى فيه حق الله وليس ولجبا نؤديه لشهوه في الوقت نفسه مقدم على ممارسة الطقوس والشعائر والمناسك، حيث إنه هو المتضمن للمحنى الأمثل للعبادة الحق، في مقابل العبادة الزائفة التي تحصول فيها الطقوس والشعائر موضوع العبادة إلى صنم، ومن ثم يصبح الدين وثنيا، ولا يقصد كنط هنا الوثنية بمعنى عبادة الأصنام الحجرية أو ما إلى نلك، وإنما يقص أن إرضاء الله بالطقوس والشعائر والقرابين دون الالتزام الخلقي يجعل الله يبدو وكأنه صنم (10).

ويـــتوغل كنط في الإيمان بالدين للعقلي المحض إلى درجة تجعله بأمل في إتـــيان زمن يتخلص فيه هذا الدين من كل أحكام ومبادئ الدين النابعة من ظروف تاريخـــية، نلك الأحكام والمبادئ التي كان لها وقتا ما دور القيام بعملية جمع الناس بغية تحقيق الخير بواسطة الإيمان ذى الطلبع الكنائسي.

ويبدو أن كنط وغيره من المؤكدين على الطابع التاريخي للأديان يركزون على الطابع التاريخي للأديان يركزون على الطابع والموقت فيما يدخل الدين نتيجة الظروف التاريخية، ويستجاهل حقيقة أن التاريخ لا يقدم للدين على الدوام ما هو جزئي ومؤقت، وإنما يقسدم كذلك ما هو نو طابع كلى وايجابي ودائم . ولكن هذا لايعني أن كنط لم يكن محقا فسي نقده للدين الممسيحي عندما تحول إلى سلطة ومؤسسة وكنيسة وأصبح تاريخيا وضعيا (بالمعنى الهيجلي) بركز على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على الشكلي على نقاء الفسمير والفضايان ويركز على الشكلي والسلطوي والقهري أكثر مما يركز على الشكلي والسلطوي والقهري أكثر مما يركز على الجوهري والعقلي والذاتي.

وبيدو أن هذا قدر كل دين، عندما ينسى أنتاعه في حصور الانحلال والتراجع الطبيعة الأصلية والمقصد الحقيقي له. ولهذا نجد بعض الأنبياء كانوا يدركون خطر تحسول الديسن عسن أصله إلى شكليات، ويخشون من البدع الذي تقد الدين جوهره وتحول فيه الوسائل إلى عابهات و الدوافل إلى فروض والشكليات إلى ماهويات.

ويستجلى هذا بوضوح مع محمد عليه الصلاة والسلام، شريطة أن نفهم أن تحذيره كان من البدع في مجال العبادات، وليس من الإبداع في مجال الحياة. وإذا فإنه في الوقت الذى حذر فيه من الأولى، دعا إلى تجديد الدين فى جانبه المتعلق بالحسياة، بضمية للمرقت الجزئى بالحسياة، بضمية تظهرون الجزئى والمعرف المرقت الجزئى والمعرضى، مع الأخذ فى الاعتبار بما هو دائم وكلى وجوهرى على ما يتجلى من مفهوم "العبرة" أو "السنة التاريخية" المطروح بوضوح فى القرآن.

وإذا كان نقد كنط لتاريخية الدين المعيحي تنطبق على أي دين عندما يغيب مقصده الكلي ويفقد مضمونه نتيجة خيانة أتباعه وتغليبهم للمصلحة الذاتية فيحولون الدين إلى سلطة ومؤسسة وكهانة تحت ضغط الصراع الاجتماعي أو السياسي أو حـتى صبر اع الإيديولوجـيات- فإن هذا لا يسحب البساط من تحت أقدام الدين الأصلى ولا يلغي مشروعيته، ولا يقضي على ما هو دائم وكلي ونبيل فيه، على عكسس ما برى أولئك الذين يغالطون عندما بركزون على كون التاريخي دائما ذا طابع خاص وعرضي، ويعتبرون أن الأديان غير متمايزة، مركزين فقط على التشايه، ومتجاهلين لعناصر الاختلاف، ولا شك أن ثمة تشابها، لكن الخطأ يكمن في الاعتقاد بأنه تشابه في كل شيء ، ومن ثم تهمل عناصر الاختلاف. ورغم ايمانهم بأن التاريخي ذو طابع خاص وعرضى فإنهم يقيمون الحاضر على الماضي، والأنا على الآخر؛ ويصرون على رؤية العلاقة بسين العالم الإسلامي السيوم والإسسالم على نفس المستوى الذي يرون فيه علاقة الغرب بالمسيحية في العصور الوسطى الأوربية وما يليها، أي أنهم يقيسون الأنا على الآخر، والحاضر على الماضي،مع أنهم ينقدون آلية القياس في الفكر الاسلامي. إنهم يمارسون آلية القياس - دون أن يشعروا - فيما ليس منشابها: "الغرب والمسيحية"، "العالم الإسلامي والإسلام"، ثم ينقدون آلية القياس باعتبارها ألية فقيية!

إن الستمايز بين الإسلام والمسيحية جلى سواء على مستوى روية العالم أو على مستوى روية العالم أو على على على على على على على على ويق به علنا ولا ينكره لكن التضمن الجزئي لا يعنى بأى حال إلغاء التمايز المتعدد على مستويات منتوعة، ومن غير الصواب قياس تجربة الإسلام في الشرق على تجربة المسيحية في الخرب،

إن الاســــتطراد السابق ضرورى من أجل بيان انه إذا كان من الجائز تعميم بعض تحليلات كنط للممسيحية التاريخية على الأديان الأخرى فيما يتعلق بالمجوانب المتشابهة بين المسيحية وبينها، والاسيما إذا كان تحليل كنط فى محله من الصعراب، فلسيس من الجائز تعميم كل نتائج كنط، لأنه إذا كانت بعض التحليلات المنسحبة على المسيحية تنسحب على غيرها، فهذا ينبغي النظر إليه في حجمه الطبيعي دون تتوسيع " الامستدلال والقفر من دين إلى آخر دون برهان أو ضرورة عقلية أو تاريخية تقتضى هذا، حيث إن التنابه الجزئي لا يستازم التشابه الكلى، والاسيما إذا كانت عناصر التباين أكثر من عناصر التلاقي.

فضلا عن أن صدق للتحليل الكنطى على عنصر معيدى عين يوجد بدوره في ديانة أخرى، لا يستلزم بالضرورة صدقا فيما يتعلق بالعنصر ذاته داخل نلك الديانة الأخسرى، لأنسه ربما يكتسب معنى مغايرا إذا وضع في الاعتبار سائر المناصسر الأخسرى في نتلك الديانة ودور وطبيعة هذا العنصر بعد تفاعله مع العناصر الأخرى في النسق العام، فالخاص لا يمكن فهمه إلا في إطار العام، ومن الممكن أن تتغير دلالته من نسق إلى آخر.

فى صدوء تلك الحدود المنهجية بنبغى النظر إلى محاولة كنط تحرير الدين من المضامين التاريخية الوضعية، تلك المضامين هى نفسها التى من أجلها ينستقد المؤسسة الدينية، فهذه الأخيرة تبعد عن الدين العقلى المحض عندما تجعل الأولوية للعبدات والفروض والطقوس والشعائر والمناسك على الفضيلة الأخلاقية السنابعة من التشريع الذاتي للعقل المحض. وبهذا الانعكاس للأولويات نقيد الحرية الإنسانية وتكبلها بأغلال، مع أن الحرية الإنسانية ضرورية للدين الصحيح بوصفه دينا مؤسسا على الأخلاق.

ويودى إنعكاس الأولويات هذا إلي ما يسميه كنط بالعبادة الزائفة التي تسمى لــنوال اللطــف الإلهــى بطرق لا علاقة لها بالفضيلة الأخلاقية، لأنها تقوم على الالـــنزلم الشــكلى الصورى والمظهري، وعلى الطقوس والشعائر التي لا نتجاوز دائرة الحركة الجسمية.

وتتعسع الشقة بيسن الدين العقلى المحض والمؤمسة الدينية التاريخية إلى المعنى حسد، فسيما يتعلق بالنظر إلى الطقوس والشعائر، عندما يحكم كنط على المؤسسة الدينية التاريخية بأنها مؤمسة اتسودها عبادة خرافية نجدها دائما هناك حبث لا توجد مسبلائ للأخلاق ية، وإنما توجد أوامر تتظيمية، وقواعد إيمانية وفسروض هي الأساس لها والجوهر، وتوجد أشكال عديدة من مؤمسات العبادة

(حرفيا: الكنائس) فيها النزعة الوثنية أو الصنمية متنوعة وآلية إلى درجة أنها تبد و أنها تكاد تستبق كل أخلاقية، وبالتالي تستبق كل دين وتحل محله، وبهذا تقترب كــل القــرب من الوثنية، لكن الكثرة أو القلة في هذا الأمر لا تهتم إلا قايلا حيث المكائسة أو المهائسة تعتمد على طبيعة المبدأ الأعلى للالتزام. فإذا كان هذا المبدأ يفرض خضسوعا مستسلما لعقيدة، أعنى لعبادة مستعبدة، لا الإجلال الحر الذي ينبغى الشعور به نحو القانون الأخلاقي في المقام الأول، فلا بهم أن بكون عدد الفروض المفروضة قليلا، ما دامت تعتبر ضرورية. لأن ما يحكم الجمهور هو هذه العقيدة ويعلبه حريته الأخلاقية بأن يفرض عليه الطاعة لكنبسة (لا لدين). وسواء أكان دمنور هذه المؤمسة الدينية (حرفيا: ا لكنيسة) ملكيا، أو أرستقراطيا، أو ديمقر اطيا، فهذا أمر لا يهم إلا التنظيم: فأيا كان شكله فإنه سبكون وسيظل دائما المستبداديا. وحين تصير لواتح الإيمان جزءا من القانون والدستور، فإن الكينوت يحكم ويسيطر، ويظن أنه يقدر على الاستغناء عن العقل، وأخير ا عن علم الكتاب، لأنه وقد صار المحافظ والمفسر المعتمد لإرادة المشرع الذي لا يري، فستصبح له السلطة على أن يقرر وحده معنى الإيمان، ولما كان قد تزود بهذه السلطة، فليس عليه أن يقدم، بل فقط أن يأمر. ولما كان كل ماهو خارج هذا الكهنوت من العامة (دون استثناء حتى رئيس التنظيم المياسي في الدولة)، فإن المؤسسة الدينية ستحكم الدواسة في نهاية الأمر، لا عن طريق القوة، وإنما عن طريق تأثيرها في النفوس، وأيضا بالتلويح بالفائدة التي تحصل عليها الدولة من الطاعة المطلقة التي يقوم التنظميم السروحي بتعويد عقلية الشعب عليها. لكن عادة النفاق تقوض- على نحو غيير محسوس- استقامة الرعايا وأخلاقهم، وتربيهم على المراءاة في الواجبات المدنية،وتنستج- شأنها شأن المبادئ الباطلة التي يتخذها المرء- العكس تماما مما

ويسرى كسنط أن مما يدخل في دائرة الوهم والخرافة الاعتقاد بأن وسيلة خسلاص الإنسان وتبرئسته لذائسه نكمن في الطقوس والشعائر، والإيمان ببعض المعتقدات وطاعة الكنسة.

والسبب الذى يمنتد إليه كنط فى اعتبار أن مثل هذه الوسيلة وهمية وخرافية هــو كونهــا غــير أخلاقية، أى أن الخلاص يتم فيها بالاعتماد على ما هو مغاير للالتزام الخلقى . كما يعتقد كنط أن وهميتها ترجع أيضا إلى الايمان بأن الإنسان يملك قدرة الاتمسال بعالم ما وراء الطبيعة والتأثير فيه. وهذا غير جائز عند كنط لأن الإنسان من وجهة نظره لا يحوز ملكة تمكنه من معاينة هذا العالم والتأثير فيه (12).

ويؤكد كسنط أنه مخلص في هذا الحكم انتائج الفلسفة النقدية التي تتكر أية معرفة نظرية بعالم ما بعد الطبيعة، وتجعل معارفنا قاصرة على هذا العالم المصسوس عالم التجربة. الأمر الذي يؤكد تأسيمه لفكر ديني جديد. فهو يرفض المسبادة الستى هي في الأديان التاريخية عبارة عن نوح من الاتصال بين العالم المحسوس وعالم الأشواء في ذاتها على أساس استحالة الوصول إلى غاية فوق حسية، لأن الإنسان لا يملك أية حاسة تجعله مستعدا المعرفة من ذلك النوع لعالم الأشواء في ذلكها.

و لا يقر كنط بإمكانية استدعاء اللطف الإلهي بواسطة العبادة والدعاء. فعلى الأمساس الذى أنكر بناء عليه تأثير عالم الأشياء في ذاتها – في عالم الظواهر ($^{(1)}$) يعسود من جنيد لينكر إمكانية تأثير عالم الظواهر في عالم الأشياء في ذاتها ($^{(1)}$) في نكر مشروعية الدعاء، وربما لا يمنظزم موقفه من الدعاء تفصيلا كبيرا، لأن الدعساء جوهر أو مخ العبادة، وقد سبق له رفض مشروعية العبادات (الطقوس والشعائر) بعامة، ومن ثم فإن موقفه منها ينسحب بالضرورة على الدعاء.

غير أنه بضيف أدلة جديدة ينبغى الإشارة إليها، منها:

إلى الداعــــى يفترض أن الله نو وجود مشخص، بينما لا يوجد دليل على
 ذلك من وجهة نظره.

إعـــلان الداعى عن رخياته أمام الله يكشف عن تتاقض، إذ أنه يعان عنها أمام
 كائــن يفترض فيه أنه لا بحتاج إلى إعلان عن المشاعر الباطنة بحكم علمه بكل شيء.

لكن الجديسر بالإشارة أن كنط يحاول أن يلتمس مشروعية ما للدعاء، لا تتمسّل فى التأثير فى الله، ولا فى الإقرار بأن الدعاء من الولجبات الأخلاقية نحو الله، ولا أنها تحقق رضاه، وإنما تتمثل فحسب فى إحياء الشعور الأخلاقى، أى إن الإنسان على المحورية نحو الإيثر إلا على نفسه بإعطائها دفعة شعورية نحو الالتزام الخلقي عن طريق استدعاء فكرة الله، غير أن كنط يرفض في كل الأحوال استخدام الإنفاظ والنطق بها، و يكتفي بالتأكيد على النية الباطنة(¹⁵⁾.

هكــذا يرفض كنط رأي القاتلين باللطف الإلهي ومشروعية الدعاء، لانهم يعتقدون وجود علاقة تأثير وتأثر بين عالم الإنسان وعالم ما بعد الطبيعة .

ولا شـك أن هـذا الرأي الكنطي غير صائب وغير متفق مع الموقف الطمي المنهجي؛ لأن كنط يصدر أحكاما سلبية بالنفى عن طبيعة العلاقة بين عالم ما وراء الطبيعة (عالم الألوهية) وعالم الطبيعة الذي ينتمي إليه الإمسان، مع أن هـذا لمسيس موقفا علميا نقديا بمقياس العقل النظرى المحض، لأن كنط لم يعاين عـالم الأشياء في ذاتها حتى يعرف طبيعة العلاقة بينه وبين عالم النظواهر، وإذا ما كان هناك تأثير متبادل بينهما أم لا. ومادام لا يوجد مثل هذا العيان او المحرفة، فان هذه العلاقة تبقى موضوعا للإيمان وليس موضوعا للعقل النظرى المحض أو العلم الطبيعي.

ولسذا قبته كان ينبغى على كنط أن يدع هذه المسألة للإيمان، أو على الأقل وستوقف فسيها دون إتكسار أو إثبات، لأن الإنكار الذى ذهب إليه يتضمن حكما فى
مسلكة تجساور قدرات العقل النظرى المحض والمعرفة الطبيعية، وإصدار
مسئل هسذا الحكسم يتعارض مع هذا العقل النظرى المحض حسب كنط نفسه، كما
يستعارض مع طبيعة المعرفة الطمية بمعناها الطبيعي الرياضي؛ لأن العام لم يعاين
عسائم ما فوق الطبيعة حتى يعرف حدود تأثيره في علم الطبيعة، وما إذا كان ذلك
العسائم وهمسا أو حقيقة، فضلا عن أنه لم يعاين الطبيعة بأكملها حتى يمكنه إصدار
حكسم على جوهرها، وإنما علين جزءا منها فقط لا يخرج عن نطاق الكرة الأرضية
وشميء مما حولها، وحتى هذا الجزء الذي عاينه لم يكزن عنه معرفة شاملة بعد.

ومن هنا فإن موقف المنكرين ليس موقفا علميا- وإن كان يدعى المحليه عكس هذا- لأنه يدعى المحليه عكس هذا- لأنه يصدر أحكاما على الكون بأكمله بينما لم يدرك إلا جزءا منه فحسب. بينما يظل موقف المثبتين موقفا إيمانيا مستندا إلى يقين قلبي، ولاشك أن للقلب أحكامه. كما أن موقفهم مستند إلى نوع من الخبرة التي عايشوها في علاقستهم مع الله ومن ثم فعوقفهم مشروع تماما لكن من ناحية

أخرى فإن موقف كنط صانب من جهة تأكيده على أن الدين في جوهره هو عمل بالقانون الأخلاقي، والسلوك الأخلاقي هو أرقى درجات العبادة للحق .

وهكذا نسرى أن الديسن العقاسى المحسض عند كنط دين خال من الدعاء والطقوس أو الشسعائر والمناسك، لأنه في جوهره عمل بالقلون الأخلاقي، إذ أن السلوك الأخلاقية إذ النابع من أداء الولجب الذي شرعه العقل لذاته بذاته هو العبادة المحقوقية. بيسنما الخصسوع لطقوس وشعائر ولوانح كنمية، يقضى على حرية الإنسان، لأنها غير متضمنة لقيمة أخلاقية. كما أن الإيمان بشيء غير مستنبط من العقل، ومنتم إلى عقائد تم إبلاغها إلينا بالرواية التاريخية، لا يستند إلى برهان كلى ودائسم، لأن حجية موقتة بزمن ظهور ذلك الدين بالنسبة لأولسنك الذين عاصروه وشاهدوا معجزا ته. أما الذين لم يعاصروه والمهدا مازمين بنلك، ومحاولة إلزامهم بإيمان تاريخي فيها قضاء على حريتهم العقلية والأخلاقية.

ويشير اميل بوترو إلى أن كنط فى الطبعة الثانية من كتابه "الدين فى حدود العقيدة الكنسية هدما تاما، فهذه العقيدة العقيدة الكنسية هدما تاما، فهذه العقيدة يمكن دائما أن تكون نافعة من حيث هى أداة لعقيدة عقلية. وبهذا الاعتبار نستطيع الحفاظ على بها ولكن مع العداية بتطهيرها من كل ما يمكن أن يكون مضادا الهذا الدور، وعرضها على أن لها قيمة بنفسها (17).

ولا شك أن موقف كنط بحلجة ليعض الضبط ؛ فحجية العقائد عنده حجية مؤقتة بزمن ظهور نلك الدين بالنسبة الأولئك الذين عاصروه وشاهدوا معجزا ته. أما الذين لم يعاصروه فليسوا مازمين بذلك. فحديث كنط يصدق على الدياتات ذات المعجزات المؤقتة المرتبطة بحياة أنبياتها فقط، مثل اليهودية والمسيحية، لكنه لا يصدق على دين مثل الإسلام؛ لأن حجيته (وهي القرآن) ليست مؤقتة ومقصورة على زمن ظهوره، بل هي حجية دائمة ومستمرة، يمكن أن يتحقق من صدقها بواسطة العقل أهل الأزمنة التالية لوفاة نبي الإسلام.

تُسم إن العبدات في الإسلام لا تهسف إلسي التأثير في عالم ما فوق الطب عة وإنما هي ذات هدف أخلاقي في المقام الأول. يقول القرآن:(إن الصلاة تــنهى عــن الفحشاء والمنكر).ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: من لم تنهه صلائه فلا صلاة له".

وقد هـ اهجم الإسلام الذين يحولون العبادة حقيقية أم مزيفة كليم مند على مفهوم النبة الباطنة كأساس جوهري لكون العبادة حقيقية أم مزيفة كليمت على مفهوم النبة الباطنة كأساس جوهري لكون العبادة حقيقية أم مزيفة كليمت المسبدات مجرد طقوس وشعائر جسيمة مظهرية بيل هي في الأساس عمل روحي يهدف الإعلام بناء الروح في علاكتها بالعالم عبر ضبط علاقة الروح الإنساني مع الأوهية كمنبع للأخلاق والضمير وكمقياس للمثل العليا : الحق، والعدل، والعلم، السرحمة، والقسوة أساسية التي هي أسماء لله ومن هنا ينبغي أن نفهم الحديث النبوى: تخلقوا بأخلاق الله المديث النبوى: تخلقوا بأخلاق الله المديث النبوى: تخلقوا بأخلاق الله المديث النبوى المدينة النبوى: تخلقوا بأخلاق الله المدينة المدين

أمسا موقف هيجل من العبادة والطقوس الكنسية هيتضح من تأكيده الواضح على مسا جباء فسى "أعمال الرمل" من أن الروح القدس قد تذفقت بعد رفع المسسبح- على جماعة الرسل المشكلون الأول كنيمة، إتماما أوعد المسيح بإرسال المعين السدى يسنوب عنه.. قال المسيح مخاطبا الرسل: " إن يوحنا عمد الناس بالمساء، أمسا أنستم فستتعمدون بعد أيام قليلة بالروح القدس،.. وحينما يحل الروح القسم عليكم تتالون القوة، وتكونون لى شهودا فى أورشليم واليهودية كلها، وفى السامرة، وإلى أقاصي الأرض (18).

ويعـنى لنـنقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيجل أن حقيقة المسبح قد صارت كامنة فى الجماعة نفسهاءومن ثم غنت الجماعة هى الحاملة للروح القدس، الروح القدس يوجد بالفعل فى كليمنة الله. 1

ولقد لاتهجبت هذه الكنيسة الأساليب والطقوس التى تعينها على بقاء هذه السروح باستمرار، وهذا تتجلى العبادة فى المسيحية عند هيجل بوصفها حركة صاعدة من المنتاهى إلى اللامتناهى، من الإنسان إلى الله، بوصفها فعلا حرا يحيى السروح، على عكس العبادات فى الديانات القديمة التى كانت أفعالا غير حرة، غير قسادرة على العلو بالنفس خارج نطاق الطبيعة، نحو اللامتناهى، لأن الروح كانت إما خوراه، وإما غارقة فى الطبيعة، نحو اللامتناهى، لأن الروح كانت

ويسنظر هسيجل إلسى عسبادة الله الله الواحد في الإسلام بوصفها غاية الإسلام النهائية، والنقطة التي يلتقي عندها كل شيء في الكون⁽¹⁹⁾، ذلك الكون الذي هو في حالة تطور مستمر وتحول دائم.

ونظرا لأن الإسلام يعتبر عبادة الولحد هي المقصد النهائي تغلن هيجل برتب على ذلك الحكم بأن الإسلام سالب الذاقية الإنسانية، مثل ديانات الشرق عامة، لكنه يسارع ببيان أن هذا السلب ليس إلى درجة الفناء المطلق مثل الهندوسية أو الرهبانية؛ لأن الذات وإن كانت مسلوبة إلا أنها لا تزال حية نشطة تجاهد في العالم بهذف إخضاع الدنيوي لمبادة الإله الأحد(20).

وفي الواقع أن الإسلام حطى عكس ما يرى هيجل- ليس سالها باي معنى للــذات الإنسانية، لأنه يؤكد على أن الإنسان شخصية مستقلة وتحمل المسلولية التكليفــية كاملة، وعبلاته المواحد لا تسعى للانماح فيه شم إن الإسلام يقول يتمالي الله ، ويقصم بين الذات الإلهية والذات الإنسانية الفكيف مع هذا الفصل بين الذاتين يكون سالبا للذاتية الإنسانية؟!

وعـندما يتـناول هـيجل العبدات الإسلامية فإنه لا يذكر منها إلا الصيام والذكاة ويـنظر إلـي الصيام والذكاة ويـنظر إلـي التصيام من خصوصـية الجمد، بغية تلاشى المساقة الفاصلة بين الجمد الفردى المنتاهى ويبـن الله المجـرد اللامتـناهى، كما أن الزكاة محاولة اللتحرر من أنانية الملكية الفرية(21).

ولا يسرتقى السروح الإمسالامي فسوق خصوصية المجمد والملكية الفردية فحسب، بل إنه يرتقى كذلك فوق خصوصية العرق والمواد⁽²²⁾.

ولذلك فإن الإسلام هو ثورة للشرق التي سعت إلى التحرر من المحدودية والجزئية والخصوصية، ونظرت بلنتباه وتفان مطلق إلى المجرد، واستهدفت غاية ولحدة فقط هسى معسرفة الله الواحد، وجعلت من اللامنتاهي شرطا الوجود المتناهي⁽²³⁾.

الحواشي

- Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, London, The Fontana Library, 1971,pp. 198.
- (2)Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, London, The Fontana Library, 1971,pp. 196-8.
- قـــارن: الـــترجمة العربـــية للدكتور محمد فتحى الشنيطى، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1956، ص151.
- (3) Ibid., P. 203.
- (4) Idem.
- (5) Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Pru., AK., 5:131.
- (6) Kant, Werke, 18:469.
- (7) Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Pru., AK., 5:131.
- (8) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p. 142.
- (9) Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Pru., AK., 5:129.
- (10) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p. 173.
- (11) Ibid., pp. 167-8.
- و د.عــبد الرحمن بدوي،فلسفة الدين والتربية عند كنت، بيروت، المؤسسة العربية. للدراسات والنشر، 1980، ص55.
- (12) Ibid., pp. 162-3.
 - (13) أي ينكر تأثير عالم ما وراء الطبيعة في عالم الطبيعة.
 - (14) أي ينكر تأثير عالم الطبيعة في عالم ما وراء الطبيعة.
- (15) Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, p.182 ff

- (16) لمسزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى: للعقل وما بعد الطبيعة-تأويل جديد
 - لَقُلْسَفَتَي هِيْوِم وَكَنْطَ، للبَاحَثُ نَفْسَه ،القَاهْرَةُ،مَكَتَبَةُ أَبِنُ سَيِنَا،1990 (17) بُوتُرو، فَلْسَفَةُ كَاتِّطَ، صَ 0 38.
 - (17) بودرو، هست خطع ص ر (18) أعمال الرسل 1: 5− 8.
- (19) Hegel, Lectures on the Philosophy of History ,New York , Dover Publication , p. 356.
- (20) Ibid., p. 357.
- (21) Ibid.,p.356.
- (22) Idem.
- (23) Idem.

الفظيل اليّنايغ مشكلة الشر

الفكظيل الشِتابع

مشكلة الشر



و همننك من الأديان من يفسر وجود الشر في العالم عن طريق الاعتقاد في وجود شيطان أو شياطين، مثل :اليهودية والمسيحية والإسلام.مع اختلاف بينهم في طبسيعة دور الشسيطان،وكيفية التغلب عليه، فضلا عن وجود عناصر أخرى غير الشيطان لتفسير الشر في الإسلام.

وسنكتفي ببعض نماذج لمواقف هذه الأديان بمىعيا وراء تحديد طبيعة الرؤية الدينية للشر في العالم.

تعبر الفيدية وهي ديانة فندية قديمة عن قوى الشر في العالم بمصطلح مايا : Maya"، وهومشتق مسن الجنر may بمعنى غير. وفي الربيج فيدا تعنى مايا: التغيير المدمر أو المنكر المنافى الغير، والتغيير الشيطاني والمخادع الذي يودي إلى خلخلة نظام الكون، وأيضا فعلد الفعاد.

لكن نجد في الفيدية بجوار العايات السيئة مايات خيرة. أما العايات الخيرة فهى على نوعين:

(1) مايات المعركة: التي يستخدمها إندرا عندما يحارب الكائنات الشيطانية.

(2) المانسات الخالفة: وهي متميزة عن الآلهة العليا، وفي الدرجة الأولى عن فارونا.

ويمكن اعتبار هذه المايا الكونية كمعادلة لريتا، والربتا هي النظام الكوني الشامل فسى الديانسة الفيدية موتمثل الطبيعة الدق التي تنظم الأشياء ههى القانون الأبدى الذي ينظم الحالم .

وهكذا نسرى أن الدايا تتعلق - كما يشير مرسيا إيدا⁽¹⁾ بمفهوم مختلط، بل متناقض، فالدايا ليس مجرد نساد شيطانى للنظام الكونى، وايدما عملية ايداعية إلهية أيضا، وفيما بعد فإن الكون ذاته سيصبح، بالنسبة للفيدانتا، تحوالا وهميا، وبعبارة أخرى نظاما من التغيرات مجردا عن الحقيقة.

وفي الديانة الهندوسية أصبحت المايا تدل على "الوهم" افالعالم المادي هو "وهم"؛ لأن الهندوسية تتظر إلى العالم المحصوس على أنه الشر بعينه الذي يجب تحسرر الروح منه ومن هنا فالمادة في الهندوسية شر، فالمادة هي "مايا"،أي وهم وخداع وباطل.

وإذا عدنـــا المايـــا الشـــريرة فــــي الفيدية نجد أنها نتعلق بالحيل والسحر، وبخاصــــة أنـــواع السحر المتعلق بالتحول لنموذج شيطانى، مثل نثك التى للأفعى الكونية أو التنين الجبار فريترا Vritraالتى هى الماين Mayin أى المماحر.

ومارسا الستى من هذا النوع تفسد النظام الكونى، فمثلا تعيق مسير الشمس وتحبس المياه وفريترا هي الخصم اللدود للنظام الكوني ، ودخلت هي وأعوانها من قوى الشر في صراع مع الإله إندرا عند بدء الخليقة وقد كاد الشر أن يهزم الخير، حيث خاف إندرا في البداية عندما رأى فريترا اوأسرع بالهرب المكنه عاد وتغلب عليها بقتلها اوأطلق المياه الحبيمة فقد كان من الضروري مواجهة وقتل هذا الكائن الشرير بحتى يمكن للوجود والكائنات أن تتواد ونتشأ بواسطة إندرا وقام إندرا بعد ذلك بقسمة الوجود إلى عالمين: عالم علوي، وعالم سفلي، وأجبر القوى الشريرة على الانتزال في العالم السفلي، هذا العالم الذي لا يوجد فيه نظام و لا قانون و لا نور بخهو عالم الاضطراب والفوضى والظلام.

ونجد هذه الروية للشر في عديد من أساطير الدياتات القديمة يقول إلياد: " إن خطا ممسيزا ، وشسائعا فسي كسل هدذه الأساطير، هو الخوف أو خيبة أولى للبطل... "⁽²⁾. لكن يعقب ذلك انتصار الإله أو البطل.

فغي الديانات القديمة نجد "لازمة" ثابتة ،هي عبارة عن معركة ضد إله غول أو أفعواني أو بحسري (النتين)، والإمثلة على ذلك :المعركة التي دارت بين رع وأبوفيس في الديانة المصرية القديمة، والمعركة بين الإلله السومري نيفورتا وأساح، والموفيس في الديانة المصرية القديمة، والمعركة بين الإلله السوري نيفورتا وأبالية، والمعسركة بين زبوس وتيفون في الديانة الإغريقية الإلله الحيثي الأفعى الويانكا، والمعركة بين زبوس وتيفون في الديانة والإعربة من الإلله المتعركة بين زبوس وتيفون في الديانة والتعربة من المعارك الأسطورية في تلك اللياللات بفضل الإله في المجانة والديان المتعركة بين نبون من قطع عرقوبي بوتوصلت الأفعى إليادائكا لبتر عضو من الإله ويتمكن تيفون من قطع عرقوبي بوتوس وأسسرع إلى درا بالهسرب عاد رؤيته لفريترا، لكن كل هذه المعارك التهت الصالح الإله ضد خصمه الشرير.

وهسناك نمسط آخر لرؤية الشر في العالم، وهو النمط الذي يعد الشيطان هو الأسساس فسي وجود الشر في العالم، الكن هذا الشيطان ليس كاننا قديما أزليا، ولكنه مخلسوق من مخلوقات الله، كان في البدء خيرا، ثم تمرد على الأمر الإلهي وتحول كانن شرير يسعى لخواية البشرية.

وسنتناول نموذج لموقف الأديان من هذا النمط لذي يرد للشر إلى الشيطان المتمرد، وهذا النموذج هو المسيحية، من خلال ثلاثة فلاسفة هم: ديكارت، وكنط، وهيجل.

إن الإيمـــان المميحي في رؤيته للعالم لا يستطيع أن يحقق اتساقاً داخلياً فى نمـــق عقـــاقده دون افـــتراض شيطان ماكر يلعب دوراً رئيسياً منذ بداية التاريخ البشرى فى محاولة إضلال بنى الإنمان. يقـول الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعى: "إن الكتاب المقدس، نارة تحت اسم "الشيطان" (بالعبرية Satan ـ المقاوم)، ونارة تحت اسم "اليليس" (باليونانية diabolos ـ المشـنكى زوراً) يشـير إلى كائن شخصى غير مرئى فى حد ذاته، ولكـنه يظهر بعمله أوبتأثيره إما من خلال نشاط كائنات أخرى (شياطين أو أرواح نجسـة) وإما من خلال التجربة. وعلى كل، فإن الكتاب يبدو فى هذا الشأن، خلافا للحـال فى فترة اليهودية المتأخرة، وفى غالبية آداب الشرق القديم، على جانب من الايجـاز الشسيد، قاصسراً على إرشادنا عن وجود هذا الكائن وعن حيله، وعلى ارشادنا عن وجود هذا الكائن وعن حيله، وعلى ارشادنا عن وجود هذا الكائن وعن حيله، وعلى

وكان التصور الممسيحي للشيطان باعتباره منبع الشر تأثير على بعض الفلامسفة، وعلى من الفلامسفة، وعلى بعض الفلامسفة، وعلى منال المثال نذكر ديكارت الذي شك في كل شيء، بما في ذلك وجود نفسه ووجود المالم الخارجي، افترض وجود الشيطان باعتباره كاتناً شخصياً غير مسرئي في حد ذاته ، ولكنه يظهر بعمله أو بتأثيره وله القدرة على تضليل حواسنا وخداع إدراكاتنا.

يقسول J.H.Hick على المان ديكارت: "ربما للوصول إلى منتهى الشك، بوجد شيطان ماكر ذو قدرة كاملة، وهو لا يضلل حواسنا فقط، بل يتلاعب كذلك بعقولانا الله الله المكانية وجود شيطان ماكر يمثلك قوة فوق عقولنا تقوض كل الأدلة ، فإن ذلك الشيطان يستطيع (بواسطة التلاعب بذاكرتنا) أن يجعلنا نعتقد أن حجة ما صحيحة مع أنها لهمت صحيحة «(5).

إن ديكسارت رافع لواء العقلانية في مطلع العصور الحديثة ــ هكذا يعتبر نفسه و هكذا يعتبره الكثيرون ــ لم يستطح أن يعتق نفسه ويفلت بأفكاره من أسر الروية المسيحية للشيطان، حيث قدم روية فلسفية لا يمكنها أن نتواصل وتتسق في بنيتها المنهجية الداخلية دون افتراض وجود هذا الشيطان الملكر، يقول ديكارت:

"سأفترض، لا أن الله _ وهو أرحم للراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة _ بـــل إن شـــيطاناً خبيثاً ذا مكر وبأس شديدين قد استعمل كل ما أوتى من مهارة لإضــــلالى؛ وسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لاتعدو أن تكون أوهاماً وخيالات قد نصبها ذلك الشيطان فخاضاً الاقتصاص مسذاجتى في التصديق؛ وساحد نفسى خلواً من اليدين والعينين والعينين والعينين والعينين والعينين والعينين والعينين الإثنياء كلها، وخلواً من الحصواس؛ وأن الوهم هو الذي يخيل لمي أنسى مثلك لهذه الأشياء كلها. وسأصر على التشبست بهذا الخاطر، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من المحم، الموسول إلى معرفة أي حقيقة فإن في مقدوري على الأقل أن أتوقف عن الحكم، ولذك سأتوخى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل، وسأوطن ذهني على مولجهة جمسيع الحسيل الذي يعمد إليها ذلك المخادع الكبير، حتى لا يستطيع مهما يكن من بأسه ومكره أن يقهرني على شئ أبدأ (6)

والنسيطان فسي الإيمسان الممسيحي روح رهيب بحيله وشراكه وخداعه ووساوسسه، ومسع ذلسك يظل عدواً مهزوماً عن طريق الاتحاد بالمعليج بالإيمان والهملاة التي تساندها دوماً صلاة يسوع. وهكذا فالنجاة الدينية لابد لها حتى تتحقق من الانتصار على الشيطان بالاستجاد بالله. وموقف ديكارت من طرق الانتصار على الشيطان موقف في ظاهره فاسفى وفي حقيقته لاهوتي مسيحي .. كيف؟

من الظاهر أن آلية النجاة الفلسفية عند ديكارت تتحد في "الفكر"، يقول ديكارت:

"اقتعمت ممن قبل بأنه لا شئ في العالم بموجود على الإطلاق: فلا توجد سماه ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام، وإذن فيل القتعت بأني لست موجوداً كذلك؛ هيهات! فإني أكون موجوداً ولا شك إن أنا اقتعت بشيء أو فكرت في شئ. ولكن همالة لا أدرى أي مضل شديد البأس شديد المكر، بيذل كل ما أوني من مهارة لإضلالي على الدولم. ليس من شك إذن في أني موجود متى أضلني، فليضلني ما شماء فصا همو بممتطيع أبداً أن يجعاني لا شئ، مادام يقع في حسباني أنى شئ. فيبني على، وقد رؤيت الفكر ودققت النظر في جميع الأمور، أن أنتهي إلى نتيجة وأخلص إلى أن هذه القضية (أنا كانن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلما انطاقت بها وكلما تصورتها في ذهني" (أ).

وتمثل هذه القضية العبدأ الأول المفاسفة الذى يبحث عنه ديكارت⁽⁸⁾، ومن ثم تمثل _ من وجهة نظره _ جوهر نظرية المعرفة في فلسفته. لكن هل "الفكر" وحده هــو مــيل النجاة الكافي بذاته، أم أنه بحاجة لضمان الهي؛ ومن ثم تصبح النجاة الفلسفية ذاتها غير ممكنة إلا بتحقيق النجاة الدينية أولاً ؟

في الواقع، أن ثمة دوراً منطقياً في موقف ديكارت؛ حيث إنه يستخدم الفكر الواضح كالية لا تخدع لملاستدلال على وجود الله، اكنه من ناحية أخرى يلوذ بالله الصادق من أجل ضمان مصداقية للفكر الواضح ضد ألاعيب الشيطان الماكر. فإذا كان ديكارت يصرح بأن الفكر يكتشف نفسه في اللحظة التي يقوم فيها الشيطان بممارسة أفعال الخداع والتضايل المختلفة ، وكأن يقين الفكر "الأنا أفكر إذن أنا (Cogito ergo sum) I am thinking , Therefore I exist) موجود" حقيقة أولى Apriori متسمة بالوضوح والتميز؛ حيث إن الشيطان يستطيع أن يشكك الإنسان في كل شئ سوى أنه موجود (9) .. إذا كان الأمر على هذا النحو تارة، فإنه تارة أخرى وفي نصوص أخرى من الكثرة بمكان، يؤكد على أن هناك حقيقة حدسية أسبق من حقيقة الفكر منطقياً؛ لأنها هي التي تضمن صحة الفكر نفسه بوضوهه وتميزه ضد عوامل الخداع المختلفة بما فيها الشيطان، أي أن الفكر يستازم أولاً ضامناً له هو "الله الصادق" الذي لا يخدع، والذي لا يسمح الشيطان أن يتلاعب بأفكمار الإنسان، فهو مصدر الحقائق وهو ضامنها؛ ومن هنا فهو "المخلِّص" الحقيق عن براثن الشك؛ بما له من أسبقية منطقية وأنطولوجية في عملية العبور من الشك إلى اليقين؛ إنه بمثابة الجسر الذي يعبر عليه الفكر تلك الهوة المحفورة بيــــن الجانبين؛ ومن ثم فإن آلية النجاة الفلسفية تظل بحاجة دوماً إلى تدعيم من آلية النجاة الدينية.

واللاقت للنظر أن ديكارت في الوقت الذى لا يذكر فيه الشيطان الماكر في كتابيّه المهمين "المقال عن المنهج" و "مبادئ الظمفة"، فإنه يلح على إيراده كفرض من الغروض الشكية في كتابه "التأملات في الفلسفة الأولى"؛ ولا يكتفى بذكره في سياق دواعى الشك، بل يذكره كذلك في سياق البحث عن اليقين، وكانه لا أمل من المنجاة الفلسفية إلا بالتغلب، عليه؛ هما يدل على أن مفهوم الشيطان رمز الشر، والشر هذا هو الشك، حاضر في بنية التفكير الديكارتي.

لكن هنك من الفلامسفة مبن نظر الشر نظرة مختلفة عن النظرة المسيحية مثل كنظرة المختلفة عند ألمن مرتبة أخلاكية وهي المسيحية مثل كنظرة المسلكة برمتها طرحا فلسفيا لا دينياء سواء من حيث الأسلوب أومن الشر، ويطرح المسألة برمتها طرحا فلسفيا لا دينياء سواء من حيث الأسلوب أومن

حيث المقصد، فالشر صرورى من أجل القول بالحرية الإنسانية، ولا يكتسب فعل الخير ميزته إلا إذا كان فعل الشر ممكن الحدوث. ومن هنا يمكن يقول بأن كنط-على عكس التفسير الشائع- لا يقول بطبيعة شريرة في الإنسان، وإنما إمكانية للشر، موجودة في الإنسان كأساس ضرورى للحرية، فإمكانية الشر هي التي تجعل للحسرية ممكنة. لأنه يمتنع القول بأن الإنسان حر إذا كان مجبولا على الخير فقط،

والذى يمدمح بإمكان الانحراف نحو الشر، هو ما أسماه كنط بالميول، وهي عسنده الأساس الذاتي لإمكان الانوع أو الشهورة، وهي قد تكون فطرية طبيعية، بيد أنها غالبا ما تكون مكتسبة بسبب خطأ يقع فيه الإنسان، وهذا ما يجب تصور، والمسيول تتنوع إلى ثلاثة أنواع، هي ضعف العزيمة أو القلب، وهو ما عبر عنه بدقة القول الا آي: "عندي الإرادة بيد أني أفتقر إلي التنفيذ الآل، والنجاسة أو عدم الدقاء، تحدث عندما لا يكتفى الفعل بالقاعدة الخلفية، ويحتاج إلى دوافع أخرى(11) ، وأخسيرا الفساد الذي ينشأ عندما تميل الإرادة إلى تقضيل دوافع دنيا على الدوافع الخلفية (12).

وت أخذ هدد الميول مجراها نتيجة سوء استعمال الإرادة الحرة، عندما لا يسلك الإنسان وفقا المواجب وحده، وإنما بدائع من بعض المغريات، وهذا يعلى أن الشر لا ينشأ عن وجود إرادة شريرة كامنة أنطولوجيا في الطبيعة الإنسانية، وإنما عن ضبعف هذه الطبيعة عندما لا تفصل بين بعض الدوافع ويعضها الآخر على أساس القاصة المخلقة (13).

إن فهـم كنط على هذا النحو لا يمكن أن يؤدى بأى حال إلى الاعتقاد الذى ذهـب إليه د. بدوى عندما قال: "إن النتائج المترتبة على نظرية كنت هذه فى الشر الأصـيل نتائج بالغة الخطورة ولو استخلصت كلها بعمق واستقصاء لأقصت بكنت إلـى متاهات لاهوئية بعيدة كل البعد عن نقده العقلى: مثل التبرير، الغفران، القدر السيق، التحول، الغران، القدر السيق، التحول، الغران، القدر السيق، التحول، الغران، العربية، السيق، التحول، الغران، القدر التحول، الغران، القدر التحول، الغران، القدر السيق، التحول، الغران، القدر التحول، الغران، القدر التحول، الغران، القدر التحول، الغران، القدر التحول، الغران، العران، التحول، الغران، التحول، الغران، التحول، الغران، العران، التحول، الغران، التحول، التحول، الغران، التحول، التحول،

فنظرية للشر عند كنط غير ذات علاقة بنظرية الخطيئة الأصلية التى تقول بهـا المسيحية. ولهذا فإن كنط فى الوقت الذى يقول فيه بالنظرية الأولى، بصرح برفض النظرية الثانية التي هي عقيدة رئيسية في المسيحية، ويذهب إلى ان أفسد تفسير الأصل الشر الأخلاقي القول بأنه خطيئة أولى منتقلة بالورائة من الآباء إلى الأبسناء ويسستند كسنط فسي رفضه الخطيئة الأولى إلى التحليل المعقلي وتأويل نصسوص الكستاب المقدس التي توكد حدوثها، وينظر إلى قصمة السقوط باعتبارها صسورة مجازية (ايست حقيقية) تصور ما نفعله نحن كل يوم عندما نغلب بإرادتنا دو أهم حسية على ما يقضي به القانون الأخلاقي (15.

والتفسير المقالي الذي قدمه كنط للشر- كما ميق توضيحه- هو أنه ضرورى من أجل القول بحرية الإرادة، حيث لا يتصور المرء إرادة حرة دون أن يكون لديها إمكانية فعل الخبر أي إمكانية فعل الشر.

ويستبر كنط أن وقوع آدم فى الخطيئة نتيجة إغواء الشيطان بوكد أن طبيعة آدم لـم تكـن شــريرة ؛ لأن وقوعه فى الشر جاء نتيجة مؤثر خارجي، لا نتيجة لطبيعية شربرة داخلية.

إن كـنط يرفض مواقف القديس أوغسطين ومارتن لونر (16) بالإضافة إلى رفضه لكل محاولة ترمى إلى إخضاع الإنسان التحمل خطيئة أصلية لم يتسبب هو في جليها لنفسه. ومن هنا فإن جوته وهردر وشيار لم يحسنوا فهم موقف كنط من الخطيئة، عندما اعتبروا أنه قد لطخ رداءه الفلسفي بنظرية الخطيئة الأصلية، وفتح ثغرة لاعقلانية في نسقة النقدى العقلاني المحض.

وممـــا يؤكـــد عقلانـــية كنط وحدم وقوعه في تبرير الشر من وجهة نظر المسيحية أنه أكد فشل جميع المحاولات للظمنفية فى تبرير العدل الإلهي.

ففي المرحلة الأخيرة من تطور تقكير كنط الديني، لم يحدث ثمة تغيير عن الخسط المقلاني الذي كان قد انتهجه منذ البداية، والذي بلغ قمة تشكله واكتماله في الفاسفة النفدية و في كتابه "الدين في حدود المقل وحده".

وكان مقاله "عن فشل جميع المحاولات الفلسفية في العدل الإلهي" سنة 1791، تعبيرا جديدا عن مسلكه النقدي، حيث واصل التوكيد على أن فكرة الله لا تنتمي إلا إلى مجال الأخلاق دون العقل النظري أو الفيزياء. وقام بتقنيد محاولات لينـــتس وفولـــف وغيرهما للبرهنة على العدالة الإلهية في العالم وكأنهم عالمون بطبيعة المقصد الإلهي وواقفون على طريقة وحكمة أعمال الله!

و انطلاقا من قناعات كنط النقدية بأن للعقل حدودا لا ينبغى أن يتجاوزها، <u>ققد</u> أعلىن فشل كان المحاولات التى تخوص فى مجال عالم الأشياء فى ذاتها(عالم ما بعد الطبيعة) عندما تسعى إلى تبين طبيعة المقصد الإلهى وحكمته.

ومن ناحيته يرى كند أن الشر موجود فى العالم، وأن المدلفعين عن الحكمة الإلهـــية مــن وجــوده أشبه بالذرميذ اللاهوتيين الذين التفوا حول النبى أبوب عند ابتلائه محاولين تكشف حكمة الله. ن جراء هذا الابتلاء.

وينتهى كـنط إلى تدجيل العجز الإتسانى عن الوصول إلى اتساق بين الله كمـنظم للحياة الأخلاقية وبين أعمال الله فى الطبيعة. وإزاء هذا العجز فليس أمام الإنسـان إلا الإيمان الأخلاقي بالله دون محاولة التوصل عن طريق العقل النظرى إلـى طبيعــته ومقاصــد، لان هذا مما يفوق حدود العقل الإنسانى الذى لا يمكنه مجاوزة عالم الخطواهر (17).

ويحال هيجل موقف المسيحية من الشر عبر تحليله لقصة السقوط؛ سواء في الأخيرة المحاضرات في فلسفة الدين، أو في موسوعة العلوم الفلسفية، ويذهب في الأخيرة إلى أن الإنسان في مبدئه يتمتع بالمبراءة الأولى، لكنه انقطع مع هذه البراءة، واشق عـن الطبيعة، وعارض الله.. وهذا هو معنى انقسام الروح على ذلتها، وهو ما الالتجاهات العامسة المسقوطة تلك القصة التي تمثل من وجهة نظر هيجل الالتجاهات العامسة المعسرفة في حياة الروح، فحياة الروح في مرحلتها الطبيعية الوطنيسة يكن كانت ترتدى ثوب البراءة والبساطة وسرعة التصديق، غير أن ماهية الروح ذاتها تعنى امتصاص هذه الحالة المباشرة في شيء أعلى. إن ما هو روحى يتميز عما هو حيوان، فالحياة الروحية لا تتمسم بأنها مجرى متصل محض من النزوع، وإنما هي تتمسم على الدوحية لا تتمسم بأنها مجرى متصل محض من النزوع، وإنما هي تتمسم على نفسها لكي تحقق ذاتها، غير أن وضع الحياة المنقسمة هذا لابد بدوره أن يطمس، فتشق الروح بنشاطها الخاص طريقا جديدا لكي تتوافق مرة أخرى. ومن ثم يكون في الفكر، وفي الفكر، وفي الفكر، وفي الفكر، وفي الفكر،

وحده، فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه. وتحكى قصة السقوط أن آدم وحسواء كانا يعيشان فى جنة عدن، حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر، وتقول القصة إن الله حرم عليهما الأكل من شجرة المعرفة. أما الشحرة الأخرى فقد ازمت القصة الصمت بصندها، ويدل تحريم الأكل من شجرة المعرفة، وعليه أن شجرة المعرفة دلالة واضحة على أن الإنسان يجب ألا يطلب المعرفة، وعليه أن يستمر فى حالة البراءة الأولى.

ويلاحظ هيجل أن بعض الشعوب المولعة بالأمل قد أخذت بهذا الاعتقاد نفسه وذهبت إلى أن الحالة البدائية للجنس البشرى كانت حالة براءة وانسجام، ويسرى هيجل أن ذلك كله صحيح إلى حد ما، فالانقسام الذى حدث خلال تطور البشرية ليس وضعا تركن إليه أو تبقى فيه. لكن من الخطأ النظر إلى الانسجام الطبيعى المباشر على أنه الوضع الصواب، فالذهن ليس غريزة خالصة، بل على العكس يتضمن ميلا إلى التأمل والاستدلال.

ولا يجد هديجل شكا في أن براءة الأطفال تحوى شيئا مثيرا فاتنا وجذابا، وذلسك يسرجع لكونهسا تذكرنا بما ينبغي أن تغوز به الروح لنفسها. وليس انسجام الطفولة إلا هبة من يد الطبيعة، بينما الإنسجام الثانى يلزم أن ينبع من جهد الروح وثقافتها. ومن هنا كانت كامات الممسيح: " الحق أقول لكم، إن لم ترجعوا وتصيروا مسئل الأطفال فان تنخلوا ملكوت السموات «(18) أبعد جدا عن أن تخبرنا بأنه ينبغى علينا أن نظل أطفالا باستكرار.

ويؤكد هينجل أن الوقوع فى الانشقاق ويقظة الوعى تتبع من طبيعة الإنسان ذلتهـــا، وهـــو فى ذلك يختلف عما نرويه قصمة السقوط فى الكتاب المقدس عندما نمبت تخلى الإنسان عن وحدته الطبيعية إلى غواية خارجية هى الحية.

ويعيد التاريخ نفسه مع كل فرد من أفراد الإنسانية. وترى الحية في معرفة الخمير والشسر تشسبها بالله، وأن هذه المعرفة ذاتها هي التي يشارك فيها الإنسان عندما ينفصل عن وحدة وجوده الغريزى ويأكل من الشجرة المحرمة. ويدلهما أول تفكير لهما بعسد استيقاظ الوعى أنهما عراة. ويعتبر هيجل هذه الصورة مائجة وعميقة في وقت واحد، لأن الإحساس بالخجل يشهد بوضوح على انفصال الإنسان

عـن حـياته الطبيعـية والحسية، ولا يصل الحيوان أبدا إلى مثل هذا الانفصال، وبالتالــي لا يشــعر بــأي خجل، وعلينا أن نبحث عن الأصل الروحى والأخلاقي الملابــس في شعور الإنسان بالخجل، وهو شعور لا تمثل الحاجة الملاية الخالصة بالنسة له إلا ممالة ثانوية.

ولقد نتج عن انشقاق الإنسان عن الطبيعة وعدم إطاعته الأمر الإلهي، اللعنة أو الشـقاق، ولكي يخرج الإنسان من هذا الشقاء عليه أن يحول العالم ويتعامل معه بـالممل بالكدح، أما المرأة فلابد من أن تلد بالألم والمعاناة. وإذا كان العمل قد جاء نتـبجة الانقسام، فإنه هو نفسه وسيلة الانتصار على هذا الانقسام، لأن الحيوان لا يقرم إلا بالتقاط المواد التي تشبع حاجاته أينما وجدها، أما الإنسان فهو على العكس مـن ذلـك لا يسـتطيع أن يشبع حاجاته إلا من خلال عمله هو، ومن خلال إنتاج الوسـائل الضـرورية التي تمكنه من هذا الإشباع. وهكذا تجد أن الإنسان وفق التصليل الهيجلي- في تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلا مع نفسه، والمعل هـو الدخرية يعهد إليه وحدته مع الطبيعة، بيد أنها المست وحدة الانماجية مثلما كان الحال في البداية، وإنما وحدة يتخللها انفصال يتمثل في شعور الإنسان بأنه مختلف عن الطبيعة التي يعمل على الاتحاد بها.

ولا تنتهى قصة السقوط بطرد أدم وحواء من الجنة، بل هي تستمر اتخبرنا ان الله قال: " هو ذا الإنسان قد صبار كولحد منا عارفا الخير والشر ((1)) أى أن الله قال: " هو ذا الإنسان قد صبار كولحد منا عارفا الخير والشر ((1)) أى أن المعسرفة أمر للهي ولم تعد عملا الأن مثل الماضى، وتتحض هذه الآبة فيما يرى هم بيخ الزعم القائل بأن القاسفة معرفة أو من خلال المعرفة حقق الإنسان لأول مرة شعوره الأصلى بأنه صورة الله، وهذا يعلى أن الإنسان - من زاوية المعرفة - لا متناه وخلاد الكنه في الجانب الطبيعي متناه وفان. وهذا مليقرره هبجل في بقية الأية السلبقة، والتي تذكر أن الله طرد الإنسان من جهدة الحياة المعرفة حتى لا يأكل من شجرة الحياة أيضا ويأكل ويحيا إلى الأبد، فأخرجه الدب الأله من حذة عدن. "."

ورغم أن هميجل يقبل العقيدة المسيحية القائلة بأن طبيعة الإنسان شريرة، وأنها موصومة بما يسمى بالخطيئة الأولى، فإنه لا يقبل التسليم بالقصة الذي تقدم الخطيئة كنويجة لفعل عرضى قام به الإنسان الأول؛ لأن الفكرة الشاملة ذاتها عن الرح تكفى لتبين لنا أن الإنسان شرير بطبعه. ومن الخطأ حسب هيجل أن نتخيل أنه يمكن أن يكسون خلاف ذلك. وعند هذا الحد فإن سلوك الإنسان – من حيث وجوده وأفعاله، وبوصفه مخلوقا من مخلوقات الطبيعة – كان ينبغي أن يكرن على هذا النحو. أما بالنسبة للروح فمن ولجبها أن تكون حرة، وأن تحقق نفسها بنشاطها الخاص، وليست الطبيعة بالنسبة للإنسان إلا نقطة بدلية عليه أن يغير شكلها.

رباء على هذا فإن هيجل يرى أن العقيدة المسرحية عن الخطيئة الأصابية حقيقة عصيقة، رغسم أن عصر التنوير الحديث يفضل الإيمان بأن الإنسان خير بطبيعته، وأسه بسلك سلوكا صوابا بمقدار ما يواصل الالتزام بطبيعته الحقيقية. ويفسر هيجل شريرية الإنسان بإرجاعها إلى اللحظة التي تخلى بها عن طريق الوجود الطبيعي المحض؛ فهي التي وضعت التفرقة بينه كفاعل واع لذاته وبين عسام الطبيعي أن هذا الانقسام الداخلي هذى كن عنصرا ضروريا في فكرة السروح نفسها فإنه ليس هو الهدف الداخلي هذه، وفي مثل هذه الدائرة المتناهي الفكر يسمعي الإنسان وراء غايات خاصة، ويستمد من داخله مادة لسلوكه. وبينما يسعي وراء هيذه الغايات حتى النهائية، وبينما نبحث معرفته وإرادته عن ذاته، وهي هذا داتيا المشافية، وهي هذا وإذا كسان يسبعو أن لدينا هنا شرين، فإنه في هذه الحالة يكون شريرا وشره ذاتيا. ويث هو روح ليس مخلوقا من مخلوقات الطبيعة، وهو حين يمنك على هذا النحو ويسمير وراء رغبات الشهوة، فإنه يريد أن يكون كذلك. ومن ثم فإن شر الإنسان من الطبيعي لا يشبه الحياة الطبيعية عند الحيوانات (12).

لذن يمكن القول أن هيجل يعتبر الشر هو ما يصدر عن الإنسان عندما يتبع ما هو جزئي، وبيتعد عما هو كلي.

ويماثل الاستعاد عما هو كلى، لحظة الاختلاف داخل الحياة الإلهية وفي العالم، بكل ما يترتب عليه من طرد وسقوط، ويعقب لحظة الاختلاف هذه لحظة أخرى هي المصالحة، لحظة عودة الجزئي إلى الكلي، عودة الإنسان إلى الله. و مضمون هذه المصالحة يتمثل في اتحاد الحقيقة المطلقة والذاتية الفردية الإنسانية؛ فكــل إنسان هو الله، والله إنسان فردي. ويترتب على ذلك أن كل روح إنساني في ذاتــه، طـــبقا لمفهومه وماهيته، هو حقا وفعلا روح، وأن الدعوة اللامتناهية لكل إنسان فرد هي أن يكون هدفا في خدمة الله وأن يبقى متحدا مع الله. ويترتب على ذلك أيضا بالنسبة إلى الإنسان وجوب تحويل هذا المفهوم- الذي هو في الأصل محمض موجود في ذاته - إلى واقع، أي أن يكون هدف وجوده الاتحاد بالله وبلوغ هــذا الهــدف. فإذا ما بلغ هذا الهدف فعلا، صار روحا لامتناهيا. والواقع أن ذلك غيير ممكن منا لم يتصور هذا الاتحاد على أنه واقعة بدائية، على أنه الأسلس الواقعسي للطبيعة الإلهية والبشرية. ويعتبر هذا الهدف من المصلمات التي يصادر علم يها الوعي الديني المصوحي الذي يعتقد بأن الله ذاته صار بشرا، جمدا، وتجلي كانسان فرد⁽²²⁾؛ بحيث إن التصالح المنشود، بدل أن يبقى محض تجريد لا سبيل إلى معرفته إلا من خلال مفهومه، وجد تحققه الموضوعي بعرض ذاته للإدراك الحسم فسى شكل فسرد لنسانى وجد وجودا فعلياء وتشكل هذه الفردية اللحظة الفاصيلة، لأنها تكثيف لكل إتمان أن تصالحه الفردي مع الله ليس محض احتمال، وإنما واقع مرهون تحققه بإرادة كل إنسان. لكن نظرا الأن الوحدة من حيث هي مصالحة روحية بين أناء متعارضة- أيست نتيجة لمحض نقارب مباشر، فإن السيرورة الممتى بفضلها يغدو الوعى روحا حقا لا بد أن تتم في دلخل كل ذات بوصمها تاريخها. همذا التاريخ هو تاريح الإنسان الفرد الذي يتجرد من فرديته الروحية والجمدية، فيتألم ويحتضر، ولكنه ينتصر على الآلام والموت وببعث إلى الحياة ثانية مثل الله المحاط بهالة المجد، كروح واقعى- إن يكن ما يزال له ما بوصيفه ذائسًا متعيينة، وجود فردي- فإنه في الواقع، وفي قلب طائفة المؤمنين المنتمى إليها، هو الله والروح من حيث جو هر (23).

ولا يستجلى تصمالح الذاتية الفردية والله في صورة تساوق مباشر، بل في صمورة تمساوق يستحقق بعمد العرور بآلام لا منتاهية، وعلى حساب عزوفات وتضحيات وإلغاء جميع العناصر الحسية والمنتاهية والذاتية.

ويشكل المتناهى واللامتناهى هنا حزمة غير قابلة التجزئة، ولا يسع المرء أن يكون فكرة عن العمق الحقيقي للمصالحة وعن قوة التوسط إلا بالاستثلا إلى جسامة التعارض المطلوب حله. ومن الممكن القول- حسب هيجل- أن كل ألوان الحددة والنشاز الكامنة في الآلام وأشكال العذاب والتجارب المؤلمة هي من طبيعة السروح ذاتها. وتؤلف سيرورة الروح- منظورا إليها في ذاتها ولذاتها- ماهية الروح ومفهومه بوجه عام. والغرض منها أن تمثل الموعى التاريخ العام الذي لابد أن يدور في كل وعي فردي (24).

ويما أن تحقق الروح في الفرد هو لحظته الأساسية، ونمط تظاهره الرئيسي، فسإن ذلك التاريخ العام ذاته لا يدكن أن يتجلى إلا في صورة تاريخ فردى، تاريخ ولادة فرد من الأفراد وآلامه وموته وانبعثه، مع حفاظه - رغم هذه المقلة الفردية - على مدلول تاريخ الروح المطلق والكلى. إن منعطف حياة الله هذه هـو ذلك الذي يخسر فيه وجوده الفردى ويكف معه عن أن يكون ذلك الإنسان المتعين. ومن ثم فإن المنعطف يتمثل في سيرة آلام المسيح وعذابه على الصليب وجلجلة الروح وذكال الموت.

الحواشي

- (1) انظر مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج 1، ص 250.
 - (2) المرجع السابق، ج1، ص254.
- (3) الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعى ، معجم اللاهوت الكتابى، ترجمه إلى العربية مجموعة من علماء اللاهوت بإشراف المطران أنطونيوس نجيب، بيروث، دار المشرق، 1988. ص 466.
- (4) J. H. Hick, Philosophy of Religion,, P. 58.
- (5) Idem.
- (6) ديكارت ، التأملات في الظمعة الأولى، من 80 .
 - (7) المصدر السابق ، ص 95 .
- (8) جدير بالذكر أنه سبق لأوغسطين أن استخدم الفكر كدليل على وجود النفس . وثمة خلاف بين المؤرخين حول مدى أصالة ديكارت في هذه المسألة ، وحول مساحة اختلافه والفاقه مع أوغسطين. لنظر :
- E.L. Allen, Guide Book to Western Thought, pp. 60-1 بررتسر الدرسك، تساريخ الفلسفة الغربيسة، الفلسفة الحديثة، المسابقة المصرية العامة الكتاب الثالث، ترجمة د. محمد فنحى الشنيطى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة الكتاب، 1977. ص 114.
- (9) D.E. Cooper, World philosophies, p. 244.
- (10) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,pp.24-5.
- (11) Ibid., p. 25.
- (12)Idem.
- (13) Ibid., pp. 32-3.
 - (14) د. عبد الرحمن بدوى، فلسفة الدين والتربية عند كنت، ص 31.

- (15) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,p.36-9, 73.
- (16) Idem.
- (17) Kant, Gesammelte Schriften, ed. Koniglich Preussischen Akadmie der Wissenschaften, Berlin and Leipzig: de Gruyter, 1922. VIII, s.225-71.

قارن:

Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 444.

(20) قارن:

Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 445 ff.

- (21) Hegel, Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), ed. F. Nicolin and O. poggeler. Hamburg: Felix Meiner, 1969.Par. 24.
 - والترجمة العربية، ج1، ص109 وما بعدها.
- (22) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 454-5.
 - (23) هيجل، للفن الرمزى والكلاسيكي والرومانسي، ص 357.
 - (24) المصدر السابق، ص 362.

الفضيك التاين الحياة الآخرة

الفقطيل القامن

الحياة الآخرة

اهتمت معظم الأديان بالحياة الآخرة، وكانت الديلة المصرية القديمة هي أكثر الأديان القديمة اهتماما بالحياة الأخرة .وانلك بمجد هيجل فكرة الخلود عند المصريين، ويعتبر هم أول مكتشف لخلود الروح الفردية^[1].

ورغم أن هذه الفكرة تعنى أن الروح جوهر منفصل عن الطبيعة الفانية، فإن هيجل لا يريد أن يعمجل وعى المضريين بهذا الانفصال، بل يمر عليه مرور الكرام، أو بالأحرى غير الكرام، لأنه يصدع قراعته من أساسها والتي يريد أن يؤكد فيها عدم قدرة الروح على التحرر والانفصال عن الطبيعة في الوعي الديني المصري.

أما مرقف اليهردية من الحياة الآخرة، كما جاء في كتبهم المقدمة في شكلها الأخير، فينطوي على نوع من الالتباس وداذا نجد كنط يري عدم تضمن النص اليهودى لأي نوع من الإيمان بالأخرة الخالحديث فيه مركز على أثراب وعقاب دنيويين، بهدف استتباب الطاعة بين أفراد الشحب. وإذا كان لدى اليهودى كارد بينه وبين نفسه نوع ما من الاحتقاد في الأخرة، فإن هذا غير واضح في التشريع اليهودى، لأن المشرع اليهودى لم يضع في اعتباره تصور الآخرة كشرط ضرورى لقيام الأخلاق والدين، رغم أن من الممتنع عند كنط أن يكون ثمة دين بلا آخرة (أ.

ولو كان كنط لتبع منهج النقد التاريخي المقارن لتبين له أن موقف البهودية- كما وصلت البنا في العصر الحديث- من الحياة الأخرة ، بوجد به كثير من اللبس. فموقفها من الأخرة غامض ويثير كثيرا من التضارب حتى بين الغرق المبهودية ذاتها.

ففي حين تتكر فرقة الصدوقيين⁽³⁾ القيامة والثراب والعقاب في الأخرة ذاهبة للى أن النفس تموت مع الجسد⁽⁴⁾، فإن فرقة الفريسيين⁽³⁾ تؤمن بوجود الأرواح وبخاود النفس وقيامة الجسد⁽⁶⁾، ومكافأة الإنسان ومعاقبته في الآخرة بحسب صلاح حيلته الأرضية أو ضلاها. ويسير في هـذا الاتجـاه نفسـه تلك الطائفة التي أصدرت كتـاب أخنوخ (وقد تكون الأسينية القيمة). على أنه وإن فسرت بعض الطوائف اليهودية القيامة تفسير ا ماديا، إلا أن كتاب أخنوخ يقدم لنا عرضا فيه الكثير من الروجانية، فعندما تقوم أنفس الموتى من الجـحيم، التعود إلى الحياة، فإنها سنتخل في الكون الذي تغير والذي يحسفنله الله العالم الآتي، وهذا هو المفهوم الذي سيقدمه إنجيل متى فيما بعد: "في القيامة سبكونون كالملالكة في السماء (7).

ومن الواضح أن كلا الموقفين من الأخرة، يجد سنده من العهد الجديد وليس العهد القديم، لكن ليس معنى هذا أن العهد القديم قد ضرب صفحا عن المصائة أو أن له مؤقفا واضحا محددا. فرواياته تتناقض حول مساألة جوهرية في العقيدة لا تحتمل مثل هذا المنتاقض!

أما النصوص التي تؤيد البعث والقيامة، فهي كثيرة، حيث جاء في سفر دانيال:

"وكثير من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى للعار للازدراء الأبدي"،(⁸⁾

وفي سفر أشعياء: "تحيا أمواتك نقوم الجثث "(9).

كما تظهر عقيدة القيامة والإيمان بالثولب والعقاب ضمنيا في سغر أيوب⁽¹⁰⁾، وفي المزلمير حيث يتم التعبير عن رجاء الحياة الآتية مع الله وفي حضرته (11)

وكما يقول الأب كزافييه ليون دوفور اليموعى، فإن صورة القيامة التي يستخدمها حزقيال وأشعباء بجب أن تقهم فهما واقعيا: إن الله مبيجعل الأموات بصحدون من الجحيم لكى يشتركوا في الملكوت (21). ومع ذلك فإن الحياة الجديدة التي سيدخاون فيها، أن تكون شبيهة بحياة العالم الحاضر: إنها منتكون حياة ذات طبيعة متجاية (13). وذلك هو الرجاء الذي يساند الشهداء في وسط محنتهم، فقد نتتزح منهم الحياة الجمدية، إلا ان الله الذي يخلق، هو أيضا الذي يقيم (14). وأما بالنمبة للأشرار، بالعكم، فان تكون هناك قيامة للحياة (15). هذا مع أن نص دانيال

يشير إلى قيامة الأشرار للعار والازدراء الأبدى!، وتتعارض الآيات السابقة بوضوح مع الاتجاه العقائدى في سفر الجامعة الذي يؤكد عقيدة الفناء وإنكار اليوم الآخر، يقول: "لذهب كل خيزك بفرح واشرب خمرك بقلب طيب لأن الله منذ زمان قد رضى عملك. لتكن ثيابك في كل حين بيضاء ولا يعوز رأسك الدهن... كل ما تجده يدك لتفعله فافعله بقوتك لأنه أيس من عمل ولا لفتراع ولا معرفة ولا حكمة في الهاوية التي أنت ذاهب إليها «(10).

والموت الذي ليس بعده بعث ليس مسئولية الله، بل مسئولية الإنسان، وجاء
نتيجة وقرعه في الخطيئة، فقد خلق الله الإنسان لكي يحيا لا ليموت، وحذره من
الخطأ الذي ان وقع فيه كان جزاؤه الموت، وقال له: "وأما شجرة معرفة الخير
والشر فلا تأكل منها "، لكن توجد شجرة أخرى بجائب شجرة المعرفة في جنة
عدن هي شجرة الحياة، ولم يكن ثمة تحريم الهي يدور حولها، إنها لا تؤدى دورا
في قصة السقوط ذاتها، لكن الإنسان طرد من جنة عدن لأن شجرة الحياة موجودة
هداك وكان بوسعه أن يستعيد الخلود بأكل ثمارها، ويورد فريزر فرضا يفسر به
سبب وجود مثل هذه الشجرة بجانب شجرة المعرفة، فالإنسان يظهر في القصة
الأصلية- التي قصد بها تفسير فنائه- وقد خلق غير فان وغير خالد، ثم أتيح له
الخيار بين ثمار أي من الشجرين، وإذ تضلله الحية يقوم باختيار شجرة المعرفة
الشيار بين ثمار أي من الشجرين، وإذ تضلله الحية يقوم باختيار شجرة المعرفة
الشيار بين ثمار أي من الشجرين، وإذ تضلله الحية يقوم باختيار شجرة المعرفة
الشيار بين شعرة الموت (10).

إذن فحسب هذه الرواية يكون الموت الذي لا يعقبه بعث، من مسئولية الإنسان الخاصة، ونتيجة خطأ ارتكبه.

لكن هل تتنهى المسألة عند هذا الحد بوجود تتاقض بين ثلاثة تصورات للآخرة، حيث تشير بعض النصوص إلى بعث وحساب الجميع الأخيار منهم والأشرار، بينما تشير نصوص مهما إلى بعث للأخيار فقط، في حين تشير نصوص ثالثة إلى فناه تام؟!

لا.. فقد شقت عقيدة تتاسخ الأرواح- كما يقول جلك شوررن ((18) طريقها كذلك إلى اليهودية، مع أن الفلاسفة اليهود قد هاجموها بصفة عامة. وهى تظهر في فرقة القبالة(19) وجاءت بأسلوب منتظم في سغر الزهر . وتصور تتاسخ الأرواح مفاده أن الأرواح نظل متنقلة بين الأجسام ،كلما لنتسخ وجود واحدة منها في جسدها التي هي فيه انتقلت منه إلى جسد آخر ،وهكذا دواليك.

ويشير القرآن إلى أن من اليهود من يؤمنون بالآخرة المكنهم أخطأوا فقالوا: ان تمسئا النار إلا أياما معدودات، وقد قام القرآن بتغنيد ما زعموه من أن النار أن تمسهم إلا أياما معدودة (2000)، فقال : (وقالوا ان تمسئا النار إلا أياما معدودة قل أتخذتم عند الله عهدا فإن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تطمون يلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولنك أصحاب النار هم فيها خلاون والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولنك أصحاب الجنة هم فيها خلاون) (21).

وعندما تأثر فلاسفة اليهود بالفلسفة اليونانية، ومن بعدها الفلسفة الإسلامية، قال موسى بن ميمون بخلود الروح دون الجسد زاعما أن هذا هو جوهر عقيدة البعث فى العهد القديم، ولم يكن الخلود عنده إلا لأرواح الصفوة العاقلة فقط. وهذا حسب ما قاله جيلسون⁽²²⁾. لكن يلاحظ أن ابن ميمون ذهب فى كتابه "دلالة الحارين" إلى أن كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما يلحقها الفساد من جهة ملتها لاغير، أما من جهة الصورة وياعتبار ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، بل هى باقية (23).

وهكذا نرى أن الأمر بشأن تحديد العقيدة اليهودية في مسألة البعث لم يكن بتلك البساطة التي حددها كنط عندما قال بان اليهودية خلو من عقيدة الأخرة، فالمسألة مليئة باللبس كما أنها مليئة بالتناقض.

لكن يتقق هيجل مع كنط في أن عقيدة الآخرة وخاود النفس، ليس لها مكان في النسق الدينى اليهودى. ولقد مبق لنا تحرير هذه المسألة عند الحديث عن موقف كنط من البهودية ، حيث تبين أن خلود النفس من العقائد الخلاقية بين فرق اليهود، وثمة تتلقض بين نصوص المعهد القيم بشأنها، وليس من الدقة نفى هذه العقيدة عن مجموع اليهودية.ومن ثم فإن نقننا لكنط ينسحب على هيجل في هذه الممشألة.

ومن المنظور الهيجلي، فإن عدم إيمان اليهود بخلود النفس برجع إلى عدم الشعور بالاستقلال الفردى، وعدم حرية الروح العيني، والفردية لا توجد في ذاتها ولذاتها، فليس مباح لأى شيء في هذا العالم أن يتطلع إلى الاستقلال، إذ إن كل شيء موجود بقوة الله، وليس لوجوده من غاية سوى الشهادة على مجد الله وجلاله وعلى عرضية العالم. وفكرة الخلود غربية عن تصور الجليل الذي ارتبط به لدى الإنسان إحساس بتناهيه وبالهوة التي الافرار لها والتي تفصله عن الله الواحد الجليل، الذي وحده غير القابل للفناء، وكل شيء سواه متناه وغير حر وخاضع للولادة والزوال.

أما موقف المسيحية من الأخرة مفنجد أن عقيدة البعث في المسيحية ترتبط المسيحية المسيحية المسيحية المسيحية التيامة المسيحية التيامة المسيحية التيامة المسيحية التيامة المسيحية التيامة المسيحية التيامة المسيحية التيام وحده الذي وعد به قبل موته بأنه يقوم من بين الأمرات،.. ففي اليوم الثالث نهض قائما من بين الأمرات،.. ففي اليوم الثالث نهض قائما من بين الأمرات كالممسيح المقام والرب الحي، وبذلك بعد خوف أتباعه وشكوكهم (22) وظهر المسال الموات كالممسيح المقام والرب الحي، وبذلك بعد خوف أتباعه وشكوكهم المرسال المستخين من أورشليم إلى أقصى الأرض (25). وبعد أن قال لهم: سُلَمتُ كل سلطان في السماء وعلى الأرض (25)، أرسلهم لكي يتلمذوا جميع الأمم (27)، ووحدهم بأن يكون معهم كل الأيام إلى انقضاء الدهر (28). ثم صعد إلى السماء وقد رفع يديه وباركهم (29). فاختنمت حياة يسوع المسيح على الأرض بهذا الذي صابتموه أنتم، ربا ما أعلنه الرسل يوم الخمسين ، الله قد جعل يسرع هذا الذي صابتموه أنتم، ربا ومعيدا أ. (30)

ويصرح كنط بأن هذه العقيدة لا يستسيفها العقل. ولا يقبل كنط منها إلا الاسمويعطيها مضمونا عقلانيا، إذ يعتبرها لا تحدو أن نكون مجرد صورة تمثيلية تر مز لقيام الأخلاق وبداية حياة جديدة في ضوئها.

لما ملكوت الله الذي يتحدث عنه المصيح في الأناجيل، فيعطى كنط له معنى رمزيا؛ فهو ليس عالما آخر، ليلنما هو ملكوت الأخلاق القائمة على العقل المحض والذى بحكمه الدين الخالص الذى يفتح ذراعيه لملإنسانية جمعاء. ومع أنه مثل أعلى إلا أنه يمكن تحقيقه على الأرض⁽³¹⁾.

ويرفض كنط قيامة الجمد بوجه عام لعدم وجود ضرورة عقلية تحتم بقاءه إلى الأبد، فضلا عن أن الهوية الشخصية غير مرتبطة بالجمد المادى⁽³²).

لكن من ناحية أخرى نجد كنط يؤكد على خلود الروح كمسلمة أخلاقية برلديه اقتتاع عميق بأننا نجد فى كلفة أنحاء العالم دلاتل جلية على نظام يسير طبقا لغرض محدد وينفذ بحكمة عظيمة (33).

ويُعدَ هذا الاقتناع هو الأساس والمعيار الإمائه بوجود "عالم أفضل" وهو لذى يبرر أمل الإنسان في حياة مستقبلية؛ فلا بمكن أن يعتقد المرء بأن الطبيعة لابد قد منحت عقلنا الدأب الذى لايعرف السكينة اللبحث عن مثل هذا الطريق إذا لم يكن هناك من قبل هذا الطريق المؤكد ذلك أن "الطبيعة لا يمكن أن تـواصل تـضلوانا بوعود خلاعة ثم تضر بنا في النهاية (24%).

ويرى كلط أن الإنسان "يستشعر نداء داخليا لإحداد نفسه من خلال سلوكه في هذا العالم وعبر التضحية بالعديد من مزاياه ليكون مواطنا في عالم أفضل يحلق البه بفكره، وهذا البرهان القوى الذي لا يمكن تفنيده تدعمه معرفتنا المتزايدة دائما بوجود هدف في كل ما نراه حوالنا، كما يدعمه تأمل عظمة الخلق وكذلك الرعى بلا محدودية الامتداد الممكن لمعرفتنا والكفاح المعادل الها (3.5).

فعم أن كنط يرى وجوب "أن نطرح جانبا الأمل في أننا من خلال المعرفة النظرية المحضة بذواتنا يمكن أن ندرك الاستمرار الضرورى لوجودنا⁽³⁰) فانه بوكد إيمانه بالله والآخرة فيقول: "إننى أؤمن حتماً بوجود إله وحياة مستقبلية، وإنى لعلى يقين من أنه ليس هناك ما يمكن أن يهز هذا الإيمان (⁴⁷⁾ لكنه يعود فيؤكد أن الإيمان بوجود حياة مستقبلية: "ليس يقينا منطقيا، وإنما هو يقين أخلاقي". (38)

وقد نظر كنط إلى الخلود في كتابه "تقد المعلّ المحض" بوصفه شرطا ضروريا للأخلاق؛ فالمعادة والفضيلة لا تتطابقان في هذه الحياة الدنيا، وذلك على الرغم من أن المعلّ يتطلب ضرورة تطابقهما، فمم أنه يمكن تحقيق السعادة في هذا العالم إلا أن الفضيلة لا يمكن تحقيقها بصورة حقيقية إلا إذا ما كان هناك نقدم لامتناه فحسب، ومن ثم يلزم أن تكون هناك حياة مستقبلية.

لكن هذه الحجة تختلف - كما يشير جاك شورون⁽⁹³⁾ في "تقد العقل العملي" إلى حد ما، حيث ينصب قدر أكبر من التأكيد على الأخلاق، فالقانون الأخلاقي يطالبنا بالكمال، ويقول كنط إن الالتزام لا يكون صحيحاً إلا إذا كان من الممكن الوفاء به:

"إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو هدف ضرورى لإرادة يمكن أن يحدها القانون الأخلاقي غير أنه في مثل هذه الإرادة تُحدّ الملاممة الكاملة بين النوايا والقانون الأخلاقي الوضع الأرفع للخير الأسمى، ومن ثم فإن هذه الملاممة ينبغي أن تكون ممكنة شأن هدفها لأنها متضمنة في الأمر الذي وقتضينا بالسعى وراء هذا الهدف (40).

و لا يمكن أن ينبى الموجود الحسى المتناهى مطلب القانون الأخلاقى إلا إذا كان التقدم اللانهائي من المستويات الدنيا إلى المستويات العليا من الكمال الأخلاقى أمرأ ممكناً، والتقدم اللامتناهى ممكن فقط إذا كان وجودنا لا متناهيا، أى إذا كانت أنفسنا خالدة، يقول كنط:

"وهكذا فإن الخير الأسمى هو أمر ممكن عمليا فحسب إذا افترضنا خلود النفس، وهذا الأخير بحكم كونه مرتبطا على نحو لا فكاك منه بالقانون الأخلاقي هو شرط ضروري للعقل العملي المحض (41).

وإذا جننا للإسلام عنان تصوره للأخرة كان محل إشارات قليلة من فلاسفة الدين الغربيين، وعلى سبيل المثال فإن كنط لا يشير إلا إلى أن المسلمين (كما بين ريلاند) قد انتقوا على أن يعطوا لوصف جنتهم الحاقلة بكل أنواع اللذات الحسية معنى روحيا(42).

وفي تصور هبجل أن المسلم في تصوره الجنة يغرق في الحس الذي مستنده في القرآن!. وهنا لابد أن نكرر أن كنط أدرك وسجل بموضوعية أن الوعود الحسية في القرآن ينبغي أن تفهم في إطار تأويلي، اعتمادا على ريلاند ، الذي قال إن المسلمين قد أعطوا هذه الوعود معنى روحيا. لكن هيجل لا يحب أن يرى مثل تلك الرؤية، لأنه يريد أن يؤكد حسية الشرق فى مقابل روحانية وعقلانية الغرب!

ومن الملاحظ أن الإيمان باليوم الآخر في التصور الإسلامي بدعم النزعة الأخلاقية في نفوس وضمائر البشر، ويشجعهم على إقامة العدالة بين بعضهم المبعض؛ ولاشك أن الثقافة الإسلامية إذ تؤكد على وجود يوم للحساب غائما تقدم للبشرية تصورا تحتاج إليه بشدة حتى تتخلص من النوازع العدوانية والاستعمارية والاستغلالية التي تسيطر عليها.

وفي النصور الإسلامي أن الناس في اليوم الآخر يقومون من قبورهم لرب المعالمين حفاة عراة ، وتتنو منهم الشمس، ويلجمهم العرق، وتتصب الموازين فتوزن فيها أعمال العباد، فمن تقلت موازيله فأولئك هم المفلحون. من خفت موازيله فأولئك ها المفلحون. من خفت موازيله فأولئك الذين خصروا المفسهم في جهنم خالدون. وتشر الدواوين وهي مصدانف الإعمال؛ فأخذ كتابه بيمينه؛ وآخذ كتابه بشماله، أو من وراء ظهره، كما قال سبحانه وتمالى: (وكل إلمان الزمناه طائره في عقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا القرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا)(6). ويحاسب الشاخلاق، كما واصف ذلك في الكتاب والمنة . وأما الكفار فلا يحاسبون محاسبة من نوزن حسناته وسيئاته، فإنه لا حسنات لهم، ولكن تعد أعمالهم وتحصى فيوقفون عليها ويقررون بها ويجزون بها (40).

وإذا كان أصل البشر في الإسلام واحدا على مصيرهم واحد ،هو العودة إلى الله تعالى في الآخرة حيث الحساب والجزاء عقال تعالى: (ثم إليه ترجعون)(45)، أي تردون في الآخرة فيجزيكم بأعمالكم(46).

وقد أثبت القرآن الكريم الرجوع إلى الله بعد الموت، فقال تعالى: (ويقول الإنسان أنا ملت للموف أخرج حيا. أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا/(47)، ومعنى هذه الآية عند الطبري هو: ويقول الإنسان الكافر الذي لا يصدق بالبعث بعد الموت: أخرج حيا فأبحث بعد الممات وبعد البلاه و اللغاه إنكارا منه ذلك يقول الله تكالى المذكر قدرة الله على لجيات بعد فالله وإيجاده بعد عدمه في خلق نضمه أن الله خلقه من قبل مماته، فأنشأه

بشرا سويا من غير شىء ولم يكن من قبل إنشائه إياه شيئا، فيعتبر بذلك بويطم أن من أنشأه من غير شىء لا يعجز عن إحيائه بعد ممانه وإيجاده بعد فنلته(⁴⁸⁾.

ومن الأدلة التي أوردها القرآن ذلك الدليل المذكور في قونه تعالى: (يا أيا الداس إن كنتم في ربب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطقة ثم من علقة ثم من مضعة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهترت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ذلك بأن الله هو الدق وأنه يجيى الموتى وأنه على كل شيء قدير وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القور ()(4).

فهذه الآيات الكريمة تقدم لذا " في دقة وإعجاز برهانين التبين على البعث والنشور: أولهما: أن الذي استطاع إيجادنا أول مرة في هذه الحياة الأولى لمهو قادر على إحدادة إيجادنا مرة أخرى في حياة ثانية بخيصبح الدليل على الحياة الثانية هو حياتنا الأولى ذلتها، ولا شك أنه ما من شيء أبعد عن العقل والمنطق من أن نقر بوقوع أمر (الآن) مثم نرفض الاعتقاد في إمكانية حدوثه مستقبلا!... أما البرهان الثاني الذي تقدمه لذا آيات سورة الدج فهو مثال واقعي منامسه جميعا في الواقع التجريبي، غذلك أن الأرض الميئة بينزل الله تعالى عليها من السماء ماء فيحيها. أفليس الذي أحياها بعد موتها بقادر على أن يحيي الموتى: هاوكا.

وهكذا فإن حقيدة وحدة المرجع والمصير تشكل مقوما من مقومات التصور الإسلامي، وإذا كانت عقيدة وحدة النشاة تؤكد المساواة بين البشر وترفع التفاضل بينهم، إلا بالتقوى فكذلك عقيدة وحدة المرجع والمصير تنفع الناس للمسالح وتحتهم على الابتعاد عن الشر؛ لأنهم بعلمون أنهم ميحاسبون على كا عمل أو قول وهذا التصور يقوم على مفهوم أخلاقي، من حيث إنه ضد التعصرية والاشقاق بين البشر، ومن حيث إنه يحارب نوازع الشر في الإسمان ، ويرفع مقياس العدالة، والمساواة، ووحدة البشرية أمام الله.

الحواشي

- Hegel, Vorlesungen uber die Philosophie der Religion, 2:520.
- (2) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone, p.117.
- (3) الصـــدوقيون :هــم فرقة يهودية سميت بهذا الاسم نسبة إلى صادوق الكاهن الأعظم في عهد سليمان.
 - (4) متى 22: 23- 33، وأعمال الرسل 23- 5.
- (5) الغريســـون :أي المنعزاون أو المنشقون .وهم يؤمنون بالبعث وقيامة الأموات وأن التوراة ليست حادثة، بل تديمة موجودة منذ الأزل .
 - (6) أعمال الرسل 23: 8.
 - (7) متى 22: 30،
 - (8) سفر دانيال 12: 2.
 - (9) سفر أشعياء 26- 19.
 - (10) سفر أيوب 19: 25-27.
 - (11) المزامير (مثلا 16: 9- 1 1، 17: 15، 49: 15، 73: 24).
- (12) الأب كزافييه ليون د وفور اليسوعي، معجم اللاهوت الكتابي، بيروت، دار المشرق، 1986، ص 644.
 - (13) دانيال 12: 13.
 - (14) 2 مكانيين 7: 9 مو 1 1 مو 22، 4 1: 46.
 - (15) 2 مكابيين 514:7.
 - (16) سفر الجامعة 9: 7 و 10.
- (17) مسير جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، نيويورك، تودور، 1923، ص 15- 19. وله ترجمة باللغة العربية قامت بها د. نبيلة ابراهيم، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب. وقارن :جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح، الكويت، عالم المعرفة، 1984 م، ص 88.

(19) جلك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص 0 9.

(20) القبالة : هي فرقة يهودية صعوفية تؤمن بالمعاني الباطنية في الكتاب المقس ،خاصـــة في أسفار الثوراة فهي تؤمن بأنها لها معاني ظاهرة ومعاني باطئة خفية وهذه الأخيرة هي ظمعاني الحق.

(20) الزرقاني، مناهل العرفان، ج 2 /ص 251.

(21) البقرة:80-82.

(22) Gilson, History of Christian Philosophy in Middle Age, New York, Random House, 1955, p.230.

(23) موسسى بــن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د.
 حسين آتاى، القاهرة، مكتبة الشافة الدينية، بدون تارخ، ص 483.

(24) لوقا 24: 13- 49، يوحلا 20: 11- 21: 22 .

(25) أعمال الرسل 1: 8.

(26) متى 28: 18.

(27) متى 28: 19.

(28) متى 28: 20.

(29) لوقا 24: 5.

(30) أعمال الرسل 2: 36.

(31) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone, pp. 124 -126.

(32) Ibid,119-23.

(33) Kant, Critque of pure Reason, P. 468.

(34) Kant, Critique of pure Reason, Tran. by Lewiss white Beck, P. 247-8

(35) Ibid., P. 246

(36) Idem.

(37) Ibid., P.650.

- (38) Idem.
- (39) جاك شورون، للموت في الفكر الغربي ، ص 156.
- (40) Kant, critique of practical Reason, P. 225.
 - وقارن : جاك شورون ، الموضع السابق .
- (41) Ibid., P. 226.
- (42) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone p.102.
 - (43) الإسراء:13-14.
- (44) ابسن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في المقيدة، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم النجدي سكتبة ابن تيمية ببدون تاريخ،عدد الأجزاء 7،ج/ 3 ص 146-145.
 - (45) البقرة:28.
- (46) السبغوي، معالم التنزيل، تحقيق خالد المك مروان سوار ، بيروت، دار المعرفة، 1407 – 1987، الطبعة الثانية، 1597.
 - (47) مريم:66-67.
- (49) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت، دار الفكر، 1405 ، 106/16
 - (50) المج:5-7.
- (51) د. محمد عشمان الخشت، إلتبات عقيدة الآخرة، در اسة تمهيدية لكتاب المحارث المحاسبي، التوهم، القاهرة، مكتبة القرآن، 1984، مس 23-24.

الفَضِيْكُ النَّالِيَّةِ تطور الأديان

الفَظِيِّلُ التَّالِيمُ غِ

تطور الأدياق

توجد نظريات متعددة تحاول نفسير حركة ارتفاء الوعي الديني عدد الإنسان، وتسعى لاتنشاف المنطق الذي يحرك سير الأدبان عبر التاريخ، ويمكن تصنيفها في طائفتين من النظريات:

الطائفة الأولى: النظريات التطورية:

تذهب النظريات التطورية إلى أن شأن الإنسان مع الدين كشأته مع مظاهر المصارة الأخرى من فن وعلم وقلعفة. فإذا كانت حركه العضارة الإنسانية عامة هي حركة تطور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشاطا إنسانيا قد مر بمختلف مراحل التطور والارتقاء من النسي الى أعلى بدءا من النظرة التعدية إلى الآلهة، مرورا بالنظر إليها نظرة هراركية أو هرمية، حتى وصلت الإنسانية إلى الوحدانية، وصمح لتقاق النظريسات التطورية حول هذا المعنى العام لحركة الدين، فإنها تعود لتختلف فسى تحديد طبيعة كل مرحلة من مراحل التطور، والاسيما المرحلة الأولى، مرحلة النشأة. حيث نجد عده تضيرات، لمل من أهمها:

- التفسير المثللي المطلق: الذي يعتبر نطور الأديان هو شكل من أشكال تطور
 الروح المطلق،الذي بدأ منغمما في الطبيعة ،وهو ما ظهر في أديان الممحر يثم
 تحرر منها شيئا فشيئا،عبر مرلحل مختلفة،حتى وصل إلى الذين المطلق الذي
 تحرر فيه الروح تحررا كاملاءوهذه هي نظرية هيجل.
- التفسير الطبيعي الذي يحدد النشأة الأولى الدين في صورة عبادة مظاهر الطبيعة⁽¹⁾.
- التفسير الحيوى الذي يزعم أن أقدم دين في تاريخ الإنسان هو الاعتقاد فسي
 الأرواح الغربية وعبادتها²⁷.

- لتفسير "الما- قبل الحيوى" الذي يرى أن الإنسان البدائي لم يكن بستطيع التعييز
 بين روح وروح، حيث لم يكن يحرف ويعبد إلا روحا كلية واحدة سارية في الوجود كله(3).
- التفسير الاجتماعى بأشكاله المختلفة عند سان سيمون، وكونت، وفيير، ودوركلم⁽⁴⁾.
 - الطائفة الثانية: النظريات الاعتقالية:

هي تلك الطائفة من النظريات التي تأخذ بوجهة نظر الكتب المقدمة في تفسير نشأة الاعتقاد الديني.

وهي تؤكد أن البشرية ما بدأت، أول بدأت بالتوحيد، الذى تكشف لمها إما بالتأمل النظرى أو بوحى إلهي، والذي لم يكن الشرك إلا مظهرا من مظاهر فساده. حيث حساد الإنسان عن التوحيد وسقط في الشرك والتحد والوثنية.

وهناك من الفلامفة و العلماء الذين أخذوا بهذه الوجهة من النظر لميس لأن الكتب المقدسة قالت بهامولكن بناء على منهج علمى وضعمى أو تحليل فلمفى عقلى، مثل بمكال، و الانج، وبتانزوني.

• التفسير المثالي المطلق لتطور الأديان:

تصد النظرية الهيجلية هي أكثر هذه النظريات شيوعا - في نطاق فلسفة الدين- رغم ما بها من ثغرات، ولطها أول نظرية -من الناهية التاريخية- تسعى لتفسير تطور الأديان كلها في تاريخ فلمفة الدين ولذلك سنقدم لها تحليلا نقديا فيما يلي.

يفسرق هسيجل بيسن الديسن المطلق و الأديان المحددة، والدين المطلق هو المعسيحية ،أمسا الأديان المحددة فتشمل مجموعتين جزئيتين:أديان الطبيعة، وأديان الفردية الروحية. وتتضمن المجموعة الأولسي منهما، وهسى أديان الطبيعة،على ثلاث مجموعات اوعية:

أولها : ديانة السحر.

وثانيها : أديان الجوهر، وهي الديانة الصينية والهندوسية والبوذية واللامية.

وثالستها: أديان التحول، وهي التي يتم فيها الانتقال من أديان الطبيعة إلى أديان الفسيعة إلى أديان الفسيتين الفسردية الروحسية، فهي محطة التقالية وسطى بين مرحلتين رئيسيتين داخسل الأديسان المحددة، وأديان التحول تضم الديانة الفارسية، والديانة المصربة.

أمـــا المجموعة الثانية من الأديان المحندة، فهى أديان الفردية الروحية التى يرتفع فيها الروحى فوق الطبيعى، ونشمل ثلاث ديانات: هى اليهودية، والإغريقية، والرومانية.

أولا: أديان الطبيعة (الدين المباشر):

أديان الطبيعة هي الذي لا يعرف الوعي الإنماني فيها الروح الإلهي إلا مسترجا بالطبيعة، وغير متصف بالحرية، فالروح اللانهائي غارق في الطبيعة النهائية على عام تحو مباشر، أي هناك وحدة مباشرة بين الكلي والجزئي لكن على نحد فسج. ومن ثم فهي أديان الحس المباشر، والروح الإلهي فيها غير متحررة؛ لأنها لم تتمكن بعد من السيطرة على الطبيعة والتعالى عليها، وإنما لا تزال كامنة فيها ومختلطة بها،.. يقول هيجل:

"المسرحلة الأولسى بالنسبة لذا هى دين الطبيعة. وهو يعرف بوصفه وحدة الروحى والطبيعى، حيث الروح لا نزال فى وحدة مع الطبيعة، والروح ليست حرة بعد، فالموجود بهذه الطريقة لم يعد بعد واقعيا بوصفه روحا^{د(5)}.

ولا بد من ملاحظة أمرين:

أولهما: أن هيجل يستخدم الصطلاح الدين العلبيعي استخداما خاصا مباينا للاستخدام الشائع في الفلسفة الحديثة، و لا سيما القرن الثامن عشر؛ حيث كان الدين الطبيعي هـو ذلك الديسن القائم على العقل والتحرر من كافة المعتقدات الدينية المرتكزة إلى أساس غير عقلاني، ويرفض الأدبان السماوية الموجى بها؟

ف العقل مسن وجهدة نظر الدين الطبيعى فى القرن الثامن عشر قادر على معرفة الحقديقة وليس بحاجة إلى أنبباء أو كهنة، واذا كانت هناك مرجعية فهى فحسب مرجعية المقل الذى من حقه التعامل مع الطبيعة بوصفها براعة وفطرة وتحدررا، ومسن شم ينبغى أن نغرق بين أديان الطبيعة عند هيجل التي هي أديان المسرحلة البدائدية في تاريخ الإنمائية وفي بداية سلم التطور، وبين الدين الطبيعى عند فلاسفة القرن الثامن عشر باعتباره دين العقل والحرية والنقاء، أى قمة التطور والتفكير الدين، وهيجل نفسه يشير إلى هذا الاختلاف في المعنى بين استخدامه هو والتعكير المشائع في المعنى بين استخدامه هو والاستخدام الشائع في المعمور الحديثة الاصطلاح "الدين الطبيعي" (أأ).

وثسانى الأمرين - أن هيجل متأثر بمفهوم كنط عن الحرية والطبيعة، حيث يرى كنط أن مجال الطبيعة هو مجال الضرورة التى نتعارض بدورها مع مجال الأخسلاق السذى هسو مجال الحرية. ولذا فإن هيجل اعتبر أن الغماس الروح فى الطبيعة جعلها غير محبوة بالحرية، لأن الطبيعة تقوم على الضرورة والحتمية.

1- دياتة السحر المباشر:

يعد هذا الدين أول صورة من صور الدين في تاريخ تطور الروح، حيث إنسه يمثل أول مرحلة من مراحل الدين الطبيعي⁽⁷⁾، ومن ثم فهو عبارة عن صورة بدائسية لعلاقة اللامتناهي بالمتناهي، حيث لا تكاد تتصور ديانة السحر أى انفصال بيسن الاثنيسن، فهما في هذا الدين، فكل ما هو موجود جزني، و لا وجود الروح باللانهائي أو الكلي في هذا الدين، فكل ما هو موجود جزني، و لا وجود الروح الخالص، والموجودات الجزنية موجودة على نحو منفصل لا بربط بينها خيط كمل جامح. حتى شعور الإنصان بنفسه وتميزه عن سائر الكاننات لا يكون نشيجة شعوره بكونه موجودا عاقلا كليا، وإنما بوصفه موجودا جزئيا بكل ما في هذه الجزئية من أدانية ورغبة وغريزة, هوى. ورغم هذا الشعور بالتمايز النسبي، فلا يزال الإنسان ينظر إلى نضمه باعتباره جزءا من الطبيعة.

و لا يعسرف الإنسان الروح الإلهي فى الديلة السحرية إلا باعتبارها قوة قادرة على التنخل مى مجرى الطبيعة وتحويلها لمسالح رغباته وأهواته، أى لنه لا يعرف الروح بوصفها كلية عاقلة ذات انفصال، وإنما هى قوة كامنة فى الطبيعة.

والاتصمال بالمسروح يكون في نيانة السمر عن طريق الإرادة السموية الممتى تتحقق عبر طقوس وشعائر غاية في السطحية والفجاجة، وليس عن طريق العملاة.

ودين السحر لا يكاد يستحق لسم " الدين "، يقول هيجل:

"... أول مسرحلة مسن دين الطبيعة هو دين السحر الذي ربما تعتيره غير جدير ياسم الدين "(؟).

ولا يسزال هذا الشكل البدائسي للدين باتيا عند بعض القبائل الأفريقية والامسكيمو. كمسا أن الروية السحرية للعالم لا تزال تسيطر على بعض من اتباع عديد من الديانات التي كانت في الأصل تحررا من الروية السحرية.

2- أديان الجودر:

أ) الدينة الصينية:

لا نزال هذه الديانة دبانة سحرية، طبقا لمحاضرات 1827 م، وإن كانت قد حقفت تطورا لهذه الديانة⁽⁹⁾.

ورغم أن هذا التصنيف يفتقد البرهنة الحاسمة في محاضرات 1824 م، فإن معالجة هيجل في محاضرات 1827 م تقدمت إلى حد كبير وتجاوزت ما سبق أن قالـــه فـــى حاضرات 1824م، حيث تقلبت على تلك النقطة التى كان من الصـعب فيها البرهنة على أننا فعلا مازانا فى مرحلة دين السحر.

ويميز هيجل في البدلية بين ثلاث حالات للديانة الصينية:

الحالة الأولى: الدين الأقدم، دين السماء، وهو دين الدولة للإمبر اطورية الصينية. الحالة الثانية: دين الداء أه الطاء (أي العقل)،

الحالة الثالثة : البوذية الصينية التي نشأت في القرن الأول الميلاد (10).

وسنتحدث الأن عن الدين الأو ، والثاني، على أن نتناول لاحقا الدين الثالث.

وفيما يتعلق بالدين الأول، وهو الدين الأقدم امماللة تشو الحاكمة، فإن هيجل قد اعستمد على تلك الدراسة الدقيقة للجزويت الممماة ذكريات متعلقة بالصين * 1776 - 1814 م، بالإضافة إلى المجلد السادس من التاريخ الكلى للرحلات 1750 م، وتعسرف هيجل من خلال هاتين الدراستين على أن العبادة في هذا الدين ليست عسدادة الإمسيراطور، فما هو إلا رمز ديني ممام الممماء التي تمثل قوى الطبيعة، بالإضسافة إلى كونه مثلا المأخلاقية الراقية (أ1). والممماء تدل على الكلية المجردة وغير المحددة تماما، ونظرا لما في الممماء من تجريد، فإن الإمبراطور هو الرمز المشخص المهيمن على الأرض بكل ما فيها من قوى طبيعية وأرواح، وهو وحده المرتبط بالمسماء الفارغة، وكل شيء متعين مستمد من الإمبراطور وخاضع المسيطرته المباشسرة (12) ولهذا السبب فإن هيجل برى أنها لا تزال ديانة سحرية. ولقد عاد هيجل إلى البيئة الطقية المجددة، بما المبارك 1824 م.

ويطلق هديجل على دين الصين القديم: دين الطبيعة، فقوامه تكريم السماء بوصدفها قدوة علديا، مسامية، والخوف منها، وإجلال الأرواح الكاتنة في جميع أنحائها. ولما كسان الإمبراطور هو القمة في هذا الدين، وهو وحده الذي يملك الاتصدال مع قوى الطبيعة، وهو المجمد الملطة والرئيس الأعلى للدولة ولدينها، فإنه هدو الوحيد الذي يقدم القرابين في الأعياد، ويقوم بتقديم الشكر المسماء على

وفرة الحصاد، والتضرع إليها النماسا البركة عند بذر البذور. ويعتقد الصينيون-وفق هيجل- أن العملوك الطيب يرضى العماء، ويجلب البركة، أما العملوك الآثم، فإنه يغضب العماء التى تعاقب مقترفيه بأن تلبسهم لباس الحلجة والفقر.

وإذا كانست العلاقة العامة للإمبراطورية مع السماء متوقفة ومحصورة في الإمبراطورية مع السماء متوقفة ومحصورة في الإمبراطورية مع المقاطعة، الموسية وحارس لكل مقاطعة، وكسل مديسة، وكسل جسبل، وكسل نهسر، وتخضسع كسل تلك الأرواح لإمرة الإمبراطور (13).

. والأخسلاق الستى بقسو. عليها دين الطبيعة الصينى هى التى تبلورت مع كونفوشسيوس الذى فام بتقديم وتطوير مذهب أخلاقى اعتمادا على عناصر أخلاقية موجسودة فى التاريخ الصينى. وكونفوشيوس معلم أخلاقى وايس فيلسوفا تأمليا من وجهسة نظر هيجل(11). ويطلق هيجل على هذه الأخلاق: أخلاق الدولة، وهى ذات طسابع أبوى بطرياركى، فهناك الواجبات تجاه الإمبر اطور، وواجبات الأبناء نحو الأبساء، وولجسبات الأبساء نحو أبنائهم، وواجبات الأشقاء والشفيقات تجاه بعضهم المعضر.

ويعتقد هيجل أن فى أخلاقهم نولحى عديدة ممتازة. بيد أنه سرعان ما يوجه لهـــم انستقادا عنيفا، إذ أنه يرى أن الواجبات الأخلاقية عندهم، ذات طابع صورى شـــكلى، وهـــى غـــير نابعــة من شعور حر، دلظى، ولا ترتكز إلى حرية ذاتية، فالجميع بما فيهم العلماء خاضعون للمراقبة والأولمر الإمبراطور.

و لا يقدوم هديجل بترجيه هذا الانتقاد على أساس أنه معبر عن جانب و لحد من جوانسب تكوين الشعب الصينى، بل أنه يعتبره سمة السمات فى شخصيته.. يقول: " السمة التى يتميز بها هى أنه كان بعيدا عن كل ما يتعلق بالروح، أى عن الأخلاقهات الحدرة، الذانسية منها أو الموضوعية، وعن الوجدان وعن الجانب الباطني الدين... (1.5).

ويفـرع علــى هــذا الحكم العام حكما آخر هو: مبلغ ضاًلة الاحترام الذي - يكنونه الأنفسهم كأفراد وكبشر بصفة عامة(16) ، وافتقادهم للشعور بالكرامة(17)، لكنه يناقض هذا الحكم فى موضع آخر عنما يقول: " يمكن أن يقال عن الصينيين أنهم حساسون ضد الإهانة إلى أقصى درجة «⁽¹³⁾، ويذل هيجل على هذا القول الأخير بأن الشخص منهم قد يلجأ إلى قتل نفسه لكى يدمر خصمه دفاعا عن كرامته!

أما الديانة الأخرى،؟هي الداو (المقل أو الطريق)، فيعتمد هيجل في عرضها على ذكريات الجزويت، وذكريات وآراء قابيل راموزا عن الاوتمى،((19). ويسمى أتباع همذه الديانة بـــ " الطار- سبين "، وهم ليسوا متقاين أو موظفين، كما أنهم ليسوا مشاركين في دين الدولة، وغير منتمبين إلى الدين البوذي.

والدذى طسور هدذا الدين، هو لاو- تسى المواود آخر القرن السابع قبل المسيلاد، وهسو أقدم من كونفوشيوس، ولكنه عاصره في جزء من حياته. ويذكر هيجل أنه ليس بمؤسس للمذهب، وإنما مطور ه⁽²⁰⁾.

وتحستل أعمــال لاوتعى مكانا مرموقا عند الصينيين، وإن كانت لا تحظى بالمرجعية التي تحظى بها أعمال كونفوشيوم..

ويحتوى كتاب لاوتسى الرئيسى حلى جزعين، هما: الطاو- كينج، والطى-كينج. ويشار إليه عادة باسم "طاو- طى- كينج " ،أى كتاب القول والفضيلة. والطار ها المقال الأصلى الذى خلق العالم والذى يسوسه مثاما يسوس الروح الجسد، ومعانه أيضا: الطريق، المنهج، الجوهر، المبدأ... وإذا ما تم تكثيف كل هذه المعانى فإنها تلتقى في معنى رمزى ما ورائى يشير إلى الطريق بوجه عام، الاتجاه، مجرى الأشياء وأساس وجود كل شيء (21). ويجب أن يكون الإنسان بدون هوى حتى يمكن أن يتأمله في بهاته ؛ فالأهواء تجعل الإنسان لا يراه إلا في نقصه، أى لا يراه إلا محدودا.

أما الطار- سيين، فيعنى أنصار العقل، وهم يكرسون حياتهم لدراسة العقل، ويؤكسدون أن السذى يعسرف العقسل في جوهره يملك العلم الكلي، الوسيلة الكلية للخسلاص، الفضيلة الكاملة، ومن ثم فإنه يكتسب قوة تقوق الطبيعة، ويكون قادرا على الصعود إلى العماء، هو يطير عبر الأجواء، ولا يموت أبدا⁽²²⁾. ويشير هيجل إلى مقطع شهير في كتاب الارتسى يثير كثيرا من التساؤلات، والاسميما مسن قسبل الميشرين المسيحيين، يتحدث فيه الارتسى عن أن العقل خلق الواحد، والواحد خلصق الاثنين، والاثنان خلقا الثلاثة، ولكن الثلاثة خلقت العالم بأسسره، ولقد اعتبر بعض المبشرين هذا المقطع محتويا على مفهوم قريب من مفهوم التقليث المسيحي⁽²³⁾.

ويشير إلى هذا المعنى أيضا مقطع آخر ذكره راموزا يقول فيه لاوتمين:

إن ذلك الدذي تتعبرونه ولا تزونه يسمى ل، وإن ذلك الذي تسمعونه ولا تفهمونه
يستمى CHI عوذلك الذي تبحث يدكم عنه ولا تمتطيع لمساكه يسمى WEI ". أو
حسب النص اللاتيني: " إنك تنظره ولا تراه، وياسمه يدعى لهوأن تصيغ السمع
ولا تسمعه وباسمه يدعى CHI وإنك تسعى وراءه بيدك ولا تبلغه، فاسمه WEI
". ونقر أ بعد قليل فيما يقول هيجل -: "هذه الأمور الثلاثة لا يمكننا لكتناها، فهي
مستحدة ولا تتمكل إلا شيئا و احدا، وما هو أرفع منها نيس بأفضل منها، وهو أننى
مستطيع أن نسميها، وأساسها في اللاجود ". وغالبا ما تدور المسألة حول هذه
المسورة المخلق، الوجود الذي لا يوصف، وحين نمضى إلى ما يتجاوز ذلك لا
المسورة المحافق، الوجود الذي لا يوصف، وحين نمضى إلى ما يتجاوز ذلك لا
نستعرف إلى أي مبدأ فلا شيء في المعلى "، أو" إنك تسير أمامه فلا ترى رأسه،
وتجسرى وراءه فلا ترى ظهره " بولن ذلك الذي يدرك الشرط الأول القدم المعلل
والذي يمكنه أن يعسرف مسا هو موجود حاليا يمكن القول فيه أنه يملك سلسلة و1.

ويوضـــح هيجل فيها أنه ذكر التثليث لأن بعض المبشرين أرادوا أن بروا فيها أصــلا لأشكال أخرى من هذا النوع .

ولما كان للعدم هو الوجود الأعلى في الديلة الطاوية، كما إنه كذلك في ديائــة فــو، المنتشــرتين فــى الصــين بالإضافة إلى ديانة الدولة التي تنظر إلى الإمبر اطور بوصفه الرئيس على الدولة والدين معا، فإن هذا ترتب عليه أن الأفراد أصبح الديهم عن أنفسهم أسوا مشاعر الذاتية، ومن هنا يرى هبجل أن: " الديانة الصبينية لا يمكن أن تكون هي ما نطاق عليه نحن اسم الدين، لأن الدين عندنا هو العمـق الداخلي للروح في ذاتها بأن تتصور الروح نفسها في ذاتها، أي في أممن أعصاق جوهـرها. وينسحب الإثمان في هذه المجالات، إذن، من علاقته بالدولة لينسا، ويلجأ إلى عمقه الداخلي ويكون في هذه الحالة قلارا على انتزاع نفسه من سيطرة الحكومـة الدنسيوية. لكن الدين في الصين لا يرتفع إلى هذه الدرجة لأن الإيمان الحقيقي لا يكون ممكنا إلا حينما يكون (وجود) الأفراد في ذاتهم أنفسهم ولذاتهـم. (أعـني حين يكون في استطاعتهم أن يوجدوا الأقسهم) مستقلين عن كل ملطة قهرية خارجية. وليس الفرد في الصين أي جانب من جوانب هذا الاستقلال، ولهذا فهو في الدين لا استقلال له «(25).

(ب) الديانة الهندوسية:

يؤكد هيوجل على أن العسمة الأساسية الديامة الهندوسية داخلة ضمن تصورات الشرق الكلية. ففي الحدس الشرقي بشكل عام، والحدس الهندوسي بشكل خساص، يوجد عدد كبير من المذاهب الفلسفية والدينية، المؤمنة والملحدة، كلها مستركة في قاعدة ولحدة بسيطة جدا ؛ حيث يمكن أن نميز في الدياتة الهندوسية المسترسلة في الخيال- شيئا أخيرا هو البراهما، الذات العليا، العلة الأولى، روح الكون العليا، ومن هذا الأسلس ينبئق للعسالم بأسره، إن السبراهما هو الأساس وهو الوحدة العليا، ومن هذا الأسلس ينبئق للعسالم بأسره، ومع ذلك فإنه يمكث في الألوهة، في الوحدة مع الألوهة، في الأوهة، في الوحدة مع والقدوى الكلية والتكوينات والظواهر من جهة، وهي الحيوانات والنباتات والطبيعة غير العضدوية مسن جهة ثانية، أما موقع الإنسان فهو الوسط بينها، وأيس من غير العضدوية مسن جهة ثانية، أما موقع الإنسان فهو الوسط بينها، وأيس من الخلالية أو شسئ قريب منه، لأن الكون في نظر المسيحية في الخيال الحالم الحالي، وهذا العالم عادى، نكنه في نظر الهندوسية إلهي مثل البراهما نفسه. وإذا فإن الهندوسي وله بغضل خياله الخصب كل الحاضر الدرجة الإيهاء.

لكن مسن جهدة أخرى فإن الهندوسية تتصور المطلق على أنه الكلى اللامستمايز واللامنعيسن بالمرة، ويفتقر هذا النظو في التجريد إلى مضمون خاص، ولا تقابلسه أوسة شخصسية عينسية، ومن ثم لا يصلح لأن يصاخ ويقواب من قبل الإدراك ؛ فالبراهما ذلك الإله الأسمى المحايد يفلت من الإدراك الحسي، ولا يمكن التفكير فيه (26).

وثمـــة تعييــــنات أساسية للبراهما (المحايد)، هى التريمورتى، أى الثالوث الإلهي،

أولها البراهما (المذكر)، ثم الفيشنو وبالأخص في صورة كريشنا، ثم شيفا أو مَهَدِيفا أما الضملع الأول من الثالوث، وهو براهما (المذكر)، فإنه صاحب النشاط المنستج والمذجب، فاطر العالم، كبير الآلهة، الخ. وهو يتميز عن البراهما (المحايد) الكائس الأعلى، أما هو أي براهما المذكر - فهو أول مواليده، لكنه من جديد مع هذه الألوهية المجردة (27).

و السه تسريمورتى الثانى هو فشنو أو كريشنا، الذى يحفظ ويصون، والذى يتجمد فى أشكال كثيرة لا حصر لها (28).

والثالث، هو شيفا الإله للذي يدمر ⁽²⁹⁾.

و التجليبات المقابلة المذه الألهة الثلاثة لا نقع تحت حصر، وإذا نظر إلى عمومية مداو لاتها فيان نشباطاتها لا متناهية العدد، وبعضها يتعلق بالظواهر الطبيعية، وعلى الأخص العضرية، وعلى سبيل المثال فإن فشنو يختص بكل ما له صلة بالنار. أما البعض الأخر فعبارة عن أنشطة روحية، علما بأن كلا النوعين من الأنشطة يتداخل ويتراكب بصورة بالغة التتوع.

وفى الواقع أن الإله الثالث فى الثالوث الهندومى، لوس هو الكلية العبنية السينية المستوية عمين الإلهين الأول والثانى فى المميدوية حميب منظور هيجل، بل هو فقسط مستمم لملإلهين الآخرين، وبدلا من أن يرتد إلى ذاته، لا يتعدى كونه تحولا، تغيرا، تد ميرا.

ولهذا يذهب هيجل إلى أنه لا مناص من الامتناع عن طلب الحقيقة العليا في مثل هذه العقيدة التي ما هي إلا تعيير عن خطوات العقل الأولى، وإذا كان في هــــد العقـــيدة نوع من التلميح إلى التثليث المسيحي، فليس من الجائز اعتمادا على التشليه الرقمى اعتبار هذا التثليث الأصل الأول الذي صدر عنه التثليث المسيحي، لأن الإله الثالث في الثالوث الهندوسي ليس وحدة مركبة من الإلهين الأولين، كما أنه الإسمة الثالثة هي لحظة الفردية، فضلا عن أن الألههة الثلاثة ليست متضمنة في الجوهر وغير مؤثرة في طبيعته الداخلية، بل هي مجرد ثلاثة تجايات خارجية للجوهر الولحد، ومن ثم فهى لا تمثل وحدة عينية هي مجرد ثلاثة تجايات خارجية للجوهر الولحد، ومن ثم فهى لا تمثل وحدة عينية (١٠٠٥).

والأسلوب الذي يلجأ إليه الهندوسي للقضاء على الهود القائمة بين المتناهي والأمتساهي، هي الجهاد من أجل التماهي مع هذا الجوهر، وغاية الهندوسي هي الصحود بسلا توقسف نحو ذلك التجريد الأقصىي، وقبل أن يفاح الإنسان في بلوغ درجة القصوى يكون كل شيء قد تبخر وتلاشى: المضمون العيني ووعيه بذاته على حد سواء. لهذا لا يعرف الهندوسي من تصالح أو تماه مع البراهما، بمعنى أن السروح الإنساني لا يعي هذه الوحدة، وإنما تتحقق الوحدة بالنسبة إليه متى زال كل شيء: وحيه ومضبمون العالم ومضمون شخصيته على حد سواء، ويعتبر هذا الفيناء الدي يعسب اللهي حد غيبوية الوعي التامة أسمى حالات الغيطة التي بغضاها يغسو الإنسان قلارا على الوصول إلى الله الأسمى وعلى صيرورته هو نفسه برهمانا.

إن غلية الهندوسسى هسى التوحد مع الواحد، الارتفاع إلى الوجود كفكر. ويكون الوجود كفكر مباشر ادى طبقة البراهمة باعتبارها أسمى طبقة، وهم يكتسبون ميزة الاتصال بما هو إلهي يفضل موادهم، وهم أيضا موضع تكريم من الأخرين كبراهمة، كالهة. وتوجد طريقة أخرى يسلكها أولنك الذين ينتسبون إلى الطبقات الأخرى لكي يعدودوا إلى الطبقات الأخرى الكي يعدودوا إلى في أوانة الذات والتخلص من الحياة الخارجية ومن كل حيوية. كما أن هناك من يمكثون مثلا عشر مسوات واقفين فوق قاعدة، ثم يبقون جالسين لأمد مماثل! ويعتني أصدقاؤهم بمأكلهم ومشربهم، ويغضل هذا السلوك الذي يسمى باليوجا يجعل الهندوسي من نفسه فكرا خالصا لا يفكر في أي شميء. وهماذا الفكر همو السير اهماذاته الذي يستبر الوجود فيه هنفا أعلى للهندوسي، أما الإنسان المستخرق في الرغيات والحيات بشكل عام فإنه لا يبلغ هذه المرتبة، ويكون بعد: وت في حالة جددة وفق عقيدة التناسخ، فيبقى في الرئيان، في الوجود التابم، من خلال حالة حيولة بهذا ألى

وهكدذا نلاحسظ أن الهندوسية كمسا يفهمها هيجا - هى دين الوحدة المجسردة، ديسن الجوهر الولحد، وهذا الجوهر مجرد، وغير متعين، وبغير تمييز داخلسي، ومسن ثسم فهو لاشكل له، وكل تعيين إنما يتمثل خارجه. ولذا فإنه ليس روحا، لأن الروح كلى متعين، بل إنه هو الذى يعين ذاته بذاته، حيث يخرج من داخلسه الجزئسي يومسفه مبدأ التعين، ثم يعود فيمتص هذا الجزئي - الذى أصبح أخسر - فسى داخله، حيث يصير هذا الآخر مضمون الكلى بعد أن استرد وحدته، وتصالح فيه الجانب الجزئي في شكل جديد هو الفردى.

(ج) الديانة البونية واللامية:

تعتبر البوذية واللامية آخر مرحلة من مراحل أديان الجوهر. ولقد اضطرب موقعها في نسق هيجل الديني اضطرابا ملحوظا، حيث جعلها تارة قبل الهندوسية، وذلك فسى محاضرات 4 82 1 م، و 1827 م، بينما يضعها بعد الهندوسية في محاضرات 1 83 1 م. ولاشك أن الوضع الأخير هو الصواب إذا أربنا الدفة التاريخيية حسب السيحوث الأكثر حداثة، لأن البوذية جاءت كرد قعل على الهندوسية، أي إنها لا الحقة عليها، ذلك لأن "سيد هارتا" (563 - 483 ق.م) مؤسس البوذية، الذي يطلق عليه المم "بوذا" أي الرجل المستير أو الملهم أو السيقط أو البصير - قد ارتد عن الديانة الهندوسية بصبب فوارقها القابلة المفسة

وطقوسها المعقدة في عبادة الآلهة والتضعية لها، وسعى إلى التحرر من الألم، بواسطة الكمال الأخلاقسي الدذي يمكن بلوغه بالانسحاب من الحياة (الانعتاق الجمال)، والانغمام في النيرفانا. وقد أنكر بوذا وجود الله الخالق، وأنكر أيضا ديانسة الفيدا، ولكنه قبل تعاليمها عن دورة الميلاد والممات (السانسارا)، وعن الجزاء (الكرما) التي تشير إلى أن تناسخ الأرواح لا يتوقف على لقبيلة التي ينتمي إليها إنسان ما، ولا على التضحيات التي قدمها، وإنما يتوقف على حسنات الإنسان وسيئاته فقط.

إذن فخلاصة الأبحاث الحديثة حول البوذية تكشف عن أن الوضع التاريخي لهــا هو بعد الهندوسية وليس قبلها. وهذا ما نتينه هيجل في محاضرات 1831 م، و إن كان لم يتبينه في محاضرات 1824 و 1827 م.

ونظـرا إلأن بـوذا وضع ديانة بلا لله، فقد نظر إلى الجوهر بوصفه عدما. فالأصــل فى الوجود هو العدم، والنهاية كذلك هى العدم. ولهذا فإن المبدأ الأسلسى المرجـود فــى حالــة سكون أيدى بلا نشاط أو إرادة، ولا يمكن أن يتغير فى ذائه. والأنسياء الموجودة فى العالم ما هى إلا صور فى حالة تغير، وعند تحليلها فإنها تقد كيفيتها، حيث إن كل الأشياء واحدة فى جوهرها الذى هو العدم (20).

ولقد جاءت طريقة الخلاص في هذه الديانة تبعا لتصور ها للجوهر. فلما كان الجوهر مع العجم والانعتاق من الجوهر مع العجم والانعتاق من الجوهر من الحياة بكل مظاهرها: الوحي، العواطف، الإرادة ((33) فالسعادة هي في الانحاد مع العدم، والتحرر التام من الوجود، ويقترب الإنسان من السعادة القصوى بعقدار تحرره من مظاهر الوجود، بل إن الإنسان بمكنه أن يتحرر من الشيخوخة والمصرف والمصرف عصن طريق التأمل والعودة إلى البلطن والوصول إلى حالة النيرفانا، وبوصول الإنسان إلى حالة النيرفانا، وبوصول الإنسان إلى حالة النيرفانا، وبوصول الإنسان إلى حالة النيرفانا يكون قد نجع في عملية التوحد والستحرر من عملية التاسخ (48). ومن هنا بطلق على هذه الديانة وصف " الديانة المستغرقة في ذاتها .

ويشير هيجل إلسى أن بوذا يعبد في الهند بنفس هذا الاسم " بوذا "، وفي الهند بنفس هذا الاسم " بوذا "، وفي الصين تحت اسم " فو Foo " وفي سيلان تحت اسم " جولتاما ". لكن البونية تأخذ بين التبست والمغول في وسط أسيا وسيبريا- شكل اللامية، حيث معبودهم يدعى "اللاماء"، ويفوق عدد أنباع البونية عدد المسلمين، كما أن عدد المسلمين يفوق عدد المسيحيين (35).

ويوجـــد ثلاثة من اللاما، أكثرهم شهرة هو "الدلاى لاما" الموجود في لهاسا بالتبـــت، وثانيهم هو "التشو– لاما" الموجود في نشو– لامبو، ويدعي أيضا بانتشن رينبونشي، أما الثالث فهو الموجود بجنوب سيبيريا⁽³⁶⁾.

وتعتبير اللامسية متطورة عن البونية، والجانب المشترك بينهما هو وجود علاقسة بإنسان ما بوصفه حاملا للوحدة الجوهرية المطلق، لكن البونية الأصلية على علاقة بإنسان مين، بينما في اللامية هي علاقة بإنسان مين، بينما في اللامية هي علاقة بإنسان حيى هو اللاما، لكن هذا لا يعنى الارتباط بما هو جزئي في الإنسان، وإنسا الارتباط بما هو كلى فيه، بما هو ماهوى فيه ومعبر عن الوحدة الجوهرية السروح، ومسن ثم فإن هذا البوذا أو اللاما يمثل نبع العطاء الروحي، لكن لا يعنى هذا أنسه سيد الطبيعة بحيث يمكنه القيام بالسحر والمعجزات، وإنما يعنى فقط أنه منسيز عسن الطبيعة بكل ما فيها من جزئيات. ومن هنا نفهم كيف أن البوذية، واللامسية بوصفها صورة محلة منها، قضت على الديانة " الشامانية " في منغوليا القائمة على السحر والمعجزات والشعوذة (77).

ولقد انتشرت البوذية فى الصين، والهند، وسيلان، وأنام، ويورما. وأخذت شـكل اللامــية- كما مببّت الإشارة- عند المغول. لكن هيجل لا يشير إلى تحول الكثيرين من المغول إلى الإسلام بعد غزوهم للعالم الإسلامي، وكيف أنه في الوقت لذى انهزم فيه المعلمون أمامهم، انتصر الإسلام عليهم(⁽⁸⁸⁾.

وينسبغى ملاحظة أن هيجل رغم وعيه بالفروق والتمييزات الدقيقة داخل الهندوسية،فإنه لسم يكن على مستوى الوعى نفسه بالبونية وفرقها المختلفة، ولم يعسرف التيار الإنسانى الأصلي داخلها، وهو المعروف بالهنايانا، والذى ينظر إلى السبوذا علم ي لله حكيم لا إله. كما أن معرفة هيجل بالتيار المؤله لبوذا، وهو تيار مستأخر، كانت ناقصة إلى حد بعيد. فللبوذية تاريخ طويل، تبدئت فيه عقائدها على مر الزمان، وتتوعت مدارسها تقوعا كبيرا⁽³⁹).

3- أديان التحول من الدين الطبيعي إلى الدين الروحي:

باستعراض الديانة الصينية، والهندوسية، والبوذية واللامية، نكون قد انتهينا من ثاني مرحلة في تطور الأديان وفق المنظور الهيجلي، وهي تلك المرحلة التي يدعوها هـيجل بأديان الجوهـر. لكن ليس معنى ذلك أننا قد غادرنا بعد أديان الطبيعة، فنحـن لا نزال فيها، لأن أديان الجوهر تمثل فقط الشق الثاني من أديان الطبيعة. لكـن الفكرة سـتأخذ في النطور وتعمل جاهدة على الخروج من هذه المحرحلة إلـي مسرحلة أديان الفردية الروحية. بيد أنها لا تصل إلى هذه المرحلة مباشرة، وإنما عبر محطة وسطى انتقالية تظهر فيها أديان جديدة تتجلى فيها بعض عناصـر الـروح بشكل جزئي. وهذه الأديان التي يدعوها هيجل الديان التحول "

ولا تصال أدبان التحول مرحلة مستقلة تماما عن مرحلة أديان الجوهر ببل هي تابعة لها، إذ ينتمى الاثنان إلى مرحلة أكبر تضمهما معا (بالإضافة إلى ديانة السحر المباشر) هي مرحلة أديان الطبيعة، لكن تتميز أديان التحول بأن الفكرة فيها تحملول الانعتاق من الطبيعة، لكنها لا تتجح في ذلك نجاحا تاما؟ حيث يظل مفهوم الجوهر له حضور قوى بجانب ظهور عناصر جديدة روحية في تصور الإلم، ولا تكفى تتك العناصر الروحية الأخذة في الظهور للحكم بأن الإله أصبح في الوعي الإنساني روحا حقيقا ما متعيا، وإنسا ها و في مرحلة وسط بين الجوهرية والروحية (10).

(1) الدياتة الزرادشتية:

تظهــر مرحلة للبين بين هذه أو لا فى ديانة زر ادشت (660–583 ق. م)، ورغــم أنها سابقة على البوذية، إلا أن هيجل لا يعبأ بهذا، فالمهم عنده هو تركيب منطقه على تاريخ الأديان، بصرف النظر عن الموضوعية التاريخية. والديانـــة الزرادشتية تؤمن بنوع من ثنانية الإلهي: الأول بدم أهورامزدا، وهـــو الإلـــه للمضنى، والظاهر فى ذاته، ونقيضه هو أهريمان، أى الظلام، وهو نحس فى ذاته.

ومع أن الإلهى مع الزرادشتية أصبح أكثر تحديدا وتشغيصا عن الإلهى فى الديانات التى ذكرها هيجل من قبل، فإن هذا التشخيص سطحى للغاية من وجهة السنظر الهيجلية، فأهور امزدا ليس ذاتا حرة متحررة عن الحس نظير إله اليهود، كما أنسه ليس ذاتا روحية وشخصية نظير إله النصارى الذي يُمثُّ كروح واع لذاتسه ولشخصيته الواقعية، بل يبقى من حيث هو نور غير قابل للانفصال عن الموضوعات الحسية رغم توجيه الاستهالات إليه باسم الملك والقاضى والأكبر...، الخ.

إن أهور اسزدا إذن هو كلية جميع أشكال الوجود الخاصة التي يتحقق فيها الإلهسي وانتقى مع النور والأدوار، لكن هذه الكلية لا تزال غير قلارة على التجرد من الموضوعات التي هي غارقة فيها... إنها كلية كامنة في الخصوصي والفردى من الموضوعات التي هي غارقة فيها... إنها كلية كامنة في الخصوصي والفردي من كم صون السنوع في الأجناس والأفراد. نعم إن أهور امزدا من حيث هو هذه الكلية، يحتل مكانة فوق الخصوصي، ويعد هو الأول والأرفع،.. لكنه لا بوجد إلا في كل ما هو قاتم، فلما لا يوجد أهريمان إلا في كل ما هو قاتم، ومظلم، وفان، ومزيض...

إن الواقسع في الديانسة الزر ادشية و والخياة وكل ما يصون البقاء متمركز أمورد أوردا. ذلك أن كل ما هو مصدر النماء والحياة وكل ما يصون البقاء، متمركز في النقاء، وبالتالي في أهر امزدا، والحقيقة والحب والحل، وكل كانسن حسى، والسروح، والقبطة.. إلخ، كل ذلك يعتبره زر ادشت مضيئا وإلهيا في ذائسه، دون تمييز بين ظاهريات الطبيعة وظاهريات الروح، تماما مثلما أن النور والصلاح، الصفات الحسية والروحية، تتطلق و تتدخل في أهر امزدا ذاته.

ومــن ثــم يذهب زرائشت إلى أن تجلى الخليقة يعبر عن جوهرية الروح والقــوة وجمــيم أنســكال الحركات الحيوية، وذلك بغدر ما تنزع إلى صون ما هو لكن مملكة النور لا تمنقل وحدها بالعالم عند زر ادشت، وإنما تقف على النق سنها مملكة الظلام، وعلى رأسها أهريمان. وينتمي اليها الشر الروحي والطبيعي، وبصفة عامة كل ما هو هدام ومالمي. غير أنه غير مسموح لأهريمان إلى التأسر أن يوسع نقوذه ويبسط سلطانه، حيث إن العالم في مجموعه يسعى إلى تدمير مملكة الظلام وإزالتها نهاتيا، وتأمين حضور أهور امزدا وسيطرته على كل مناحي، الحياة (42).

ووفق هذا التصور الطبيعة الإلهى، تأتى العبادة فى المزر ادشتية، حيث ينبغى على الإنسان أن يكرس حياته كلها من أجل مملكة النور، فيعمل على تطهير جسمه وروحه، وإنساعة الخير حوله، وأن يمعبد بالقول والفكر الأهور امزدا وكل ما هو منبئق عنه، ومحاربة أهريمأن وكل نشاط منبئق عنه.

أى أن المجومسي لا يوجه صلواته فقط إلى أهور امزدا، وإنما كذلك إلى جميع ما لنبثق عنه تبعا لدرجته ومقامه من الطهارة والمصلاح، فبعد الصلاة إلى أهور امرزدا يصلى المجومسي إلى "الأمسشىباندات" وهي الانبثاقات الأولى لأهور امزدا والأكثر سطوعا وتجايا، والذي تحيط بعرشه، وتساعده في حكم العالم.

وتستهدف الصلاة التى توجه إلى تلك الأرواح المساوية - خواصها ومهامها بالستحديد، فسادًا كانست من الكولكب، فإن الصلاة توجه إليها في زمن ظهورها، وترتفع الابتهالات إلى الشمس نهارا، وتختلف طبيعة الابتهالات تبعا لحالة الشمس، من شروق إلى تعامد إلى خروب. ويصلى المجوسي في فترة الضحي لأهور امزدا فسى المقام الأول حتى يزيد من سطوعه وتجليه، وعندما يأتي المساء يصلى توسلا لأهور امزدا من أجل أن تتم الشمس مسارها.

وعسندما جساء الإسسلام نهسى عسن الصلاة فى تلك الأوقات درءا للنتشبه بالمجوسى وحرصا على التفرد. كما يوجب المجوس صلواتهم إلى الأرواح الطاهرة من السلف، لما كان الوطسن المذى تمستوطنه، وخاصة إلى روح زرانشت، وزعماء المدن والطبقات الاجتماعية..

ويصلى المجوس كذلك إلى " منرا " إله العدل وقاضى الأموات، ومخصب الأرض والصحارى، والمدافع عن السلام ضد عوامل الحرب والصراع.

ويـــرفعون ابــــتهالاتهم أيضــــا إلـــى مظاهر الطبيعة من حيوانات وأشجار وجبال.. باسم أهورا مزدا، تقديرا لخدماتها للإنسانية.

وتوصى " الزندافستا " بإلحاح على وجوب التمرس على فعل الخير وطهارة الفكر والقدول والعمل، والاقتداء بأهور امزدا وكل الأرواح الطبية، والسعى للى تطهدير الطبيعة، وإنساعة نور الحياة، من خلال الصدقات، وعيادة المرضى، وغرس النبات، وحفر الآبار ...الغ⁽¹³⁾.

إذن فاقد أصسبح الإلسه مع الزر الشتبة حسب هيجل - أكثر تحددا فهو الضير، على العكس من "براهما" الذي كان بلا تحدد، وعلى عكس الجوهر عند البونية الذي كان عدما. لكن لا يزال هذا الإله أحادي الجانب، لأن هناك إلها أخر يناقضه ههو أهريمان إله الشر. ومع أن كلا منهما ذو بعد شخصي إلا أن مفهوم الشخصية لا يزال هذا من وجهة نظر هيجل مفهوما سطحيا، حيث إن نقيض أهور امزدا لم ينبع من داخله، وإنما هو خارج عنه، عكس الإله الكلى المتعين الذي يضم نقوضه من داخله، وإنما هو خارج عنه، عكس الإله الكلى المتعين الذي

فالكاـــي فى الزر ادشتية له آخر، وهذا عنصر روحي شخصى لا يزال غير كاف فرا كاف الرادشتية كان هذا الأخر ممنقل تماما عن الكلى. ومن هنا يعتبر هيجل إله الزرادشتية بيس الجوهــرية والروحية، وإن كان ما يزال قريبا أكثر من مرحلة الجوهر، لأن الثنائية الإلهية مفتقدة الموحدة التركيبية. وهذا هو مكمن القصور في المبدأ الفارسي، إذ إنـــه لــم يتعرف بشكل تام على وحدة التعارض (44) فالصراع يقع خارج الكلى وليس في داخله، والأخر ليس نابعا منه، بل هو مستقل عنه تمام الاستقلال.

(ب) الديانة السورية:

لـم بذكـر هيجل الديانة السورية إلا في محاضرات 1831 م، في حين أنه تجاهلها أو جهلها في المخطوطة وفي كل من محاضرات 1824 و 1827 م⁽⁴³⁾.

فالعــنقاء طائر أسطوري يحترق ذاتها ثم ينبعث مرة أخرى من رماده، أى أنه يتضمن سلبه، ومن ثم تشتمل الفكرة الإلهية فى داخلها على " الآخر "وعبر ذلك "الأهر" تعود مرة أخرى إلى ذاتها(⁴⁶⁾.

أمسا للعقيدة الثانية فهى مينية على أسطورة أدونيس الذى يموت، ويظل ميتا ثلاثة أيام، ثم يستر د حياته مرة ثانية.

وهــنا يبرز مفهوم هام فى المنظور الهيجلى، وهو أن السلب (الموت) كامن فى الإله، وليس متخارجا عنه تماما مثلما كان الأمر مع الديانة الزرادشئية. الأمر السدى يشير إلى نشوء فكرة موت الإله، وهى فكرة عميقة ودليل على نقدم الروح عسد هــيجل! فيها يتحقق التطور الداخلي الفكرة الإلهية وفق المنظومة الهيجلية، وهــى أن الإلهيت، أو بلغة المنطق: الحجر جزء من الذات الإلهية، أو بلغة المنطق: الجزئى كامن في الكلى، والشقاق بينهما هو شفاق داخلي. ويعتبر هيجل بروز هذا العنصر مؤشرا على مرحلة أكثر قربا العنصر مؤشرا على ترقى الفكرة الإلهية من مرحلة الجوهر إلى مرحلة أكثر قربا

 تضمــع الـــبذرة التاريخية لعفيدة موت الإله في المسيحية، وهي الديانة المطلقة عند هيجل.

ج) الدياتة المصرية:

مسع الديانسة المصسرية يكون هيجل قد وصل إلى آخر محطة في أديان الستحول، والسنقطة الدهائية في أديان الطبيعة، لأن أديان التحول تمثل الشق الثالث مسن أديسان الطبيعة؛ حيث كانت ديانة السحر تمثل الشق الأول، بينما كانت أديان الجوهر تمثل الشق الثاني.

بيد أنها لا تستطيع التحرر الكامل، وإن كانت قد تمكنت من تحقيق تحرر جــزئى حيــث لم تعد الوحدة بين الطبيعة والروح هي تلك الوحدة الأولية المباشرة مــثلما كــان الحـــال بالنســبة للأديان الأقل تطورا، وإنما أصبح هناك مع الديانة المصــرية عنصــران متناقضان، يكدح أحدهما للتحرر من الآخر، أي أن الروح الغارق في الطبيعة يكدح من أجل التحرر منها.

ومن ثم تعتبر الديانة المصرية، عند هيجل، ديانة انتقالية من مرحلة أديان الطبيعة إلى مسرحلة أديان الفردية الروحية، وهي اليهودية، واليودانية، والرومانية.

وإذا كــان هــرجل قــد وضـــع الدبانــة اليهردية بعد الديانة المصرية في محاضــرات 1827 م، فإن المحاضــرات 1824 م، فإن الأمــر عاد ليضطرب معه في محاضرات 1831 م، حيث وضع الديانة المصرية بعد الديانة اليهردية!

الأكثر من ذلك لفئا للنظر أن هيجل بضع الديانة المصرية - في كل الأحسوال - في نقل الأحسوال - في نقطة البداية، مع أن الديانة المصرية، رغم عمقها وتطورها الداخلي، هي أقدم الديانات نظرا القدم الحضارة المصرية ذاتها.

بالإضسافة إلى ذلك، إن هيجل رغم رصده أشيء من التنوع دلخل الديانة المصسرية، فإنه لا يشير إلى التقدم والتطور الحادث في تاريخ هذه الديانة ذائها، فهي يست ديانة واحدة، وإنما ديانات متعددة تتابعت على مر التاريخ القديم، ولقد باسغ تسنوعها درجة التاقض الجنري بالتناظر مع التبدلات المداسية العميقة التي كانست تحسدت أنسذاك، وأمسرع شاهد يتوارد إلى الذهن في هذا الصدد هو ذلك الصدراع بين أخناتون وإلهه أتون من جهة وكهنة آمون من جهة أخرى.

لا شيىء بهــم هذا مع هيجل إلا إثبات فكرته المسبقة عن انتقال الروح من الشرق إلى الغرب الله والما تكون الشرق إلى الغرب الما تكون أكثر الديانات التى تسمح لهيجل بتقديم تفسير لها يساعده على إثبات فكرته بصرف النظر عن التتابع التاريخي الواقعي.

فلم يعجر هبجل عن قراءة أفكاره القبلية في تمثال أبي الهول، فهو الدليل عـنده علـي صحة تلك الأفكار ؛ إذ إنه لغز مبهم يدل على محاولة الروح التحرر من الطبيعة، فنصفه جيوان وهو الجانب الطبيعي، ونصفه الآخر رأس بشرى وهو الجانب الروحي⁽⁴⁷⁾.

ويدل كذلك على محاولة الروح التحرر من الطبيعة عند هيجل أن الأرض عند المصربين منقسمة إلى قسمين: أحدهما مملكة الحياة، وثانيهما مملكة الموت، بل إن الأثار تل على الفكرة ذاتها من وجهة نظر هيجل، فنصفها فوق الأرض والنصف الأخر تحت الأرض.

ونظــرا لأن محاولة تحرر الروح من الطبيعة - حسب القراءة الهيجلية - لم تزل غير ناجحة، فإن الاثنين ماز الا متحدين في الوعى الديني المصرى، ولذا نرى هــيجل يفسـر عــبلاة قدمــاء المصريين للحيو انات على أنها دليل انحاد الروحي بالطبيعي، لأن الحيوان يشتمل على دائرتي الطبيعة الحية والروح الغامضة التي لا

تــزال منغلقة على ذاتها، ولقد تصور قدماء المصريين أن في عالم الحيوان الشيء الباطــن ومــا هو غير قابل للإدراك، ومن ثم فإن عبادة الحيوان تدلل على ارتباط الــروحى والطبــيعى، حيث إن الحيوان مشتمل على الجانبين. ولقد تحولت أشكال الحــيوانات إلى رموز، فالصغر رمز التنبؤ، وأبيس رمز الفوضان، والخنفساء رمز التوالد والنشوء (48).

ويعتبر هيجل عبدادة الحيوانات أنقى من عبادة مظاهر الطبيعة للأسباب سالفة الذكر.

ولكسن إذا كان قدماء المصريين قد عبدوا مظاهر الطبيعة، فإنهم قد أعطوها معينى روحيا، فالنيل رمز الحياة، والشمس رمز العطاء، وهو ما عبرت عنه أسطورة أوزريس، فأوزوريس كإله يعد جامعا لعناصر الفكرة الثلاثة عند هيجل، فأوزريس الإسه الكلى يموت، أي يسلب نفسه ويستخرج نقيضه من دلخله. وهذا يتحول إلى الجزئية، ثم يتغلب على الموت، فيسلب هذا النفيض، أي يسلب السلب، ويعسود إلى ذلته، حيث يتحدد الكلى مع الجزئي في الفردي، فإذا كان السلب هو القيامة، وعليه أن الإله أصبح متضمنا في داخله لسلبه، ومسع أن المسوت، فين مسلب السلب هو القيامة، وعليه أن الإله أصبح متضمنا في داخله لسلبه، ومسع أن المسوت يأتي لأوزريس من الخارج من "تيفون " (لا) حسب هديجل فإنسه يتنبره داخلا في جوهره، لأنه لا يظل خارجوا بالنسبة إليه، وإنما بصبح داخلها عندما يعاني أوزريس الموت،

ويمجد هيجل فكرة النظود عند المصريين، ويعتبرهم أول مكتشف لخلود الروح الفرية ، ورغم أن هذه الفكرة تعنى أن الروح جوهر منفصل عن العليبية، فإن هيجل لا يسريد أن يسلم وعلى المصريين بهذا الانفصال، بل يمر عليه مرور الكرام، أو بالأحسرى غلير الكرام، لأد يصدع قراعته من أسلسها والتي يريد أن يؤكد فيها عدم فكرة الروح على التحرر والانفصال عن الطبيعة في الوعي الديني المصري.

ثانيا : أديان الفردية الروحية (ارتفاع الروحي فوق الطبيعي):

يــنطور النصور الإلهى مع أدبان الغردية الروحية؛ حيث تتحرر الروح من الطبـــيعة بعد أن كانت غارقة فيها مع أدبان الطبيعة التي جسنت الروح في صور حسية. وحيثما تسريقى للروح فوق للطبيعة، فإن الإله يصبيح شخصا ذا غايات محمدة وحكيمة، وتتحقق فيه عناصر الروح أكثر من ذى قبل، لأنه صار كليا، ومع ذلك يتسبح الجزئي أن يخرج عنه ويستقل، ثم يتصالح معه ويستوعبه فى الفردي، وإن كسان هذا للتصالح لا يلغى الجزئي على نحو تلم. وإذا كانت بعض أنيان الطبيعة، مثل الهندوسية، تملك تصورا مجردا للإله فى صورة الراهما "لكنه لم يكن موضوعا للوعى، ولم ينفصم عن الطبيعة من حيث كونه الوجود الكلى الطبيعة. وإذا كان التصور الإلهى قد أصبح موضوعا للوعى فى الزر الشئية، فإنه كان مصورا تصويرا حميا على هيئة نور. بينما تحولت الطبيعة مع أديان الفردية الروحية إلى مجرد كانن مخلوق، عرضى ظاهرى، ومتتاهى، وارتفعت الروح فوق الطبيعة حيث غدت هى الخلق والوجود الأول (60).

وتجلت أديان الفردية الروحية في ثلاث صور، هي:

(1) اليهودية (دين الجلال):

اضــطرب موقــع اليهودية في النسق الهيجلي إلى حد التناقض، فبينما يأتي لاحقا على الدين المصرى في محاضرات 1821 م يأتي سابقا عليه في محاضرات 1831م، ضاربا بالتاريخ الحقيقي عرض الحائط!

وإذا كان الفن الرمزى يوازى أديان الطبيعة، والفن الكلاسبكي يوازى أديان الفردية الروحية- في الفردية الروحية- في نطاق الفن الدرمزى وايس في نطاق الفن الكلاسبكي (٢٦).

وفسى "محاضسرات فسى فلمسفة الستاريخ" نسأتى اليهودية قبل الحضارة المصرية،مع أن اليهودية نابعة من الحضارة المصرية، والوعي الديني عند اليهود مسبوق بالوعى الديني عند المصريين.

ويعتبر هيجل أن التصور اليهودى للإله باعتباره الواحد المجرد مشكلا للانفه ال بين الشمرق الغرب⁽²²⁾. وينسى أن اليهودية شرقية، بل كل الأديان الموحى بها شرقية ولبست غربية.

هــذا، وبيــنما نظر كنط في "الدين في حدود العقل وحده " إلى اليهودية بوصفها مجرد تنظيم سياسي وغير مستحقة لاسم الدين؛ الفتقادها لحناصره الجو هرية، و هي خلود النفس، والنية الباطنة، والمبادئ الأخلاقية المستندة إلى الضمير، ومفهوم الإله رب العالمين (53)، بينما نظر إليها كنط على هذا النحو، نجد هبيجل يمجد اليهودية باعتبارها ، دين الجلال الذي قطع مرحلة في تطور الروح أكستر تقدما من أديان الطبيعة. ويا ليته يقصد اليهودية الأولى، يهودية موسى و هار ون، وإنما يقصد اليهـودية اللاحقة المستندة إلى العهد القديم في شكله الحالي المبذى أثبيت علمم النقد التاريخي تحريفه وخضوعه للتشكل والتبدل عبر عصور منتلحقة، وهي دين الجلال عند هيجل الأنها آمنت بالله ذي الجلال والسمو، خالق الطبيعة وسيدها والأساس الأول والمطلق(54). فالتصور الإلهي تحرر معها من كل مسا هــو حسى وطبيعي، وتراجعت الطبيعة إلى مكانها كشيء متناهي وعرضي ومخلوق وغير إلهم ولسم يبق في مرتبة الإجلال غير الله الواحد، الشخص، المستعالي والمستحرر من كل ما هو حسى، فعندما تصور اليهودية الله متجردا من الشكل ولا ماهية لمه مسوى الماهية الروحية المحض، بالتعارض مع العالم والطبيعة، فإنها تعتق الروحي من كل رباط له بالحسى والطبيعي، وتحرره من قيود الوجود المتناهي ، وقدمت المثال النموذجي للجليل، وعبرت عنه أنقى تعبير، ف الأول مرة بالفعل تختفي فكرة التناسل، فكرة الولادة الطبيعية، لتحل محلها فكرة الخلق من قبل قوة روحية (55) قال الله للنور: كن، فكان! ". ولا ريب في أن الرب السيد، الجوهر الواحد، ينظاهر للخارج، لكن تظاهره يأتي في منتهي النقاء، لا جسديا: إنه الكلمة المعبرة عن المفكر بوصفه أوة روحية، بأمرها يسقط للحال كل ما هو موجود في حال من طاعة خرساء، بيد أن الله لا ينتقل إلى هذا العالم المخلـوق وكأنه بالفعل واقعة، بل يبقى في وحدته المتوحدة، من دون أن تتولد عن هذا الانفصال ثنائية حقيقية، فما هو خارجي هو صنيعه الذي لا يتمتع بأي استقلال عـنه، وهـو لا يوجـد إلا ليكون شاهدا على حكمته ورأفته وعدله، وليس الواحد حاضرًا في أشياء الطبيعة، لكن أشياء الطبيعة هذه ما هي إلا أعراض عاجزة، وأقصي ما في مستطاعها أن نتم عن ظاهر الماهية، بدل أن تكون تجسدها الحقيقي، وما دام الله الواحد مقصولًا على هذا النحو عن عالم الظواهر العينية

ومثبــتا فـــى ذاته، ومادلم العالم الخارجي، من جهته، متعينا على هذا النحو كعالم متــناه وثــانوى المــنزلة، فإن عالم الطبيعة وعالم الإنسان يظهر ان المرة الأولى فارغيــن من الألوهية، فليمنت الطبيعة تجسيدا لله، فالأرض أرض، والنبات نبات، والحيوان حيوان، والإنسان إنسان (50).

ونظرا لأن اليهودية تؤمن بأن الإله الواحد ذى الجلال هو إله الشعب فقط، فإنها ديانة مانعة على نحو مطلق(57).

أصا عقددة الأخرة وخلود النفس، فليس لها مكان في النعق الديني السيهدي. وفي هذه النقطة يتفق هديل مع كنط. ولقد مديق لذا تحزير هذه المسألة عدد المديث عن موقف كنط من اليهودية، حيث تبين أن خلود النفس من العقائد الخلاقية بين فرق اليهود، وثمة تناقض بين نصوص العهد القديم بشألها، وليس من الدقة ما ذهب إليه كنط وهيجل من نفي هذه العقيدة عن مجموع اليهودية.

ومسن المنظور الهيجلى، فإن عدم إيمان اليهود بخلود النفس برجع إلى عدم الشعور بالاستقلال الفردى، وعدم حرية الروح العيني، والفردية لا توجد في ذاتها وذاتها، فلسيس مباح لأي شيء في هذا العالم أن يتطلع إلى الاستقلال، إذ إن كل شيء موجود بقوة الله، وليس لوجوده من غلية سوى الشهادة على مجد الله وجلاله وعلى عرضية العالم. وفكرة الخلود غريبة عن تصور الجليل الذي ارتبط به لدى الإسان إحساس بتناهيه وبالهوة التي لاقرار لها والتي تفصله عن الله الواحد الجيل، الذي هو وحده غير القابل اللغناء، وكل شيء سواه متناه وغير حر وخاضع للولادة والزوال.

من هذا النص بولد الإحساس بدناءة الإنسان أمام الله، فالتسامى إلى الله يقوم على الخشية من غضبه والرغبة في رضاه؛ ولذا جاءت العبلدات اليهودية عبادات صورية.

أما الشريعة فهى نابعة من إرادة الجليل ذى الحكمة والقدرة على الفصل بين الخــير والشر. ورضوخ الفرد للشريعة التى أنزلها الله، يعلي من مقامه ، ويضفى علـــى علاقاتــه بالله طابعا إيجابيا. ثم لا يلبث أن يدرك أن كل الجانب المعلمي من حــياته وآلامه إنما هو عاقبة تمرده على الشريعة، بينما الجانب الإيجابي من حياته ورغد عيشه وممراته إنما هو ثمرة انصباعه المشريعة. وهنا تظهر الأخلاق الدق، لأن الله يمجــد عــن طــريق الامتقامة والعمل الصالح (68). وبينما يرى هيجل أن أخــلاق اليهود أخلاق حق، وفند كنط الأخلاق اليهودية، ويجزم بأنها ليست أخلاق خــيق، لأنهــا تق تقد عناصر الأخلاقية، وهي مجرد أفعال خارجية تخضع اقوانين إلزامــية، وليست قائمة على النية الأخلاقية الباطنة أو الضمير. والمبادئ الأخلاقية الباطنة أو الضمير. والمبادئ الأخلاقية لتنسب إلى اليهودية بما هي اليهودية، وإنما استعارها اليهود في العصر الهايني مــن الــيونان (69). ويــبدو أن الخطوة التي كان تقدمها كنط إلى الإمام كان هيجل مصر اعلى أن يرجعها إلى الخلفة!

(ب) الدين اليوناني (دين الجمال):

وفى الديسن السيوناني تغوقست الروح على الطبيعة، حيث لم تصبح القوة الحقوقية الطبيعة، حيث لم تصبح القوة الحقوقية للطبيعة، بال الصبحت السياسة. وتتضح هذه العقوة من خلال الإيمان بسروس رب الأرباب والسلطة والقانون، الذي انتصر على العمالة بقوى السماء والأرض والبحار. ولكن الروح تصالحت مع الطبيعة في الفن حيث تم التعبير عن الهها السيونان في شكل حسى، فالروح تجلى في العمل الفني بتمامه، وغدا الملاقة شكل البشر وجمدهم بل وغاياتهم! وتصالح المعنى مع المادة، مع العنصر الحسى، مسع الكائن الشيء آخر، ويتجلى الروحي بتمامه في هذه الخارجية، وهذه الأخيرة تعلى الداخلي الذي يعرف بتمامه في شكله الخارجية،

ومسع أن هسيجل يدعسو هذا الدين بالدين الجمالي، أو دين الجمال في المخطوطة ومحاضسرات 4 82 و و 1 827 وديسن الحسرية والجمسال في محاضسرات 1 82 م م معن ذلك فإنه يعتبره محدود الأفق، ضيق المجال، لكنه كان كذلك ممها المدين المطلق، لأنه تمثل الله على أنه نو طابع إنساني، وصور الإنسان على أنه ذو طبع إنساني، وصور الإنسان على أنه ذو جوهر إلهي، ومن هنا مهد اعقيدة التجسد المسيحي، غير أنه ظل ينتقد لعنصسر حسرية الروح؛ لأنه جعل القدر والضرورة تحكم في كل الأشياء بما فيها الإنهة(اأ).

(ب) الدين الروماني (دين الغائبة):

أما الديسن الروماني، فإن هيجل يدعوه دين الفائية، فهو يجمع بين الجلال والجمال. ومع ذلك فهو دين نفعي، لأن أنباعه ينظرون إلى الآلهة بوصفها وسائل تحقق رغباتهم، وهم يصلون إليها ويعبدونها عندما يحتاجونها والاسيما في أوقات الضسرورة والحرب (20). وهدو ديسن سياسسي ينظر إلى الدولة بوصفها الغابة القصوى (63)، أما تصوره للإنسان فقد ظل يفتقد لكثير من العناصر، وأهمها الذاتية واللامحدوديسة، إذ إنه لا يعي أن الذاتية الخاصة وما تتبحه من تجاوز تتخطى إلى ما لانهائية كل نظام أقيم.

وقد بلغ استلاب الإنسان منتهاه في الدين الروماني، لا لأن الآلهة أصبحت ذات وظائف نفعية للإنسان والدولة، وإنما لأن الإمبراطور أصبح مهيمنا على كل القسوى الإنسانية، وتمركزت فيه كل سلطات الألوهية، وأصبح يملك قدرة قدرية تصفية أكثر مما تملك الآلهة.

لقد تسم تكريم الإمبراطور بوصفه السلطة العليا، وعَظَم كاله، لأنه هذه السلطة اللاعظية التي تحكم الأفراد . ويعبر جارودى بشكل مكثف عن فكرة هيجل و توصيفه لهذا الوضع، فيقول:

" فى الإمبر اطور تركز وتفرد كل سلطان البشرية المنخلع: كل الإلهي بات محتشدا فى هذا الكائن المحدود، وفى الوقت نفسه، إنه شقاء وألم الفرد الذى جرد من كل كينونته، من كل سلطته، من كل مستقبله «(⁶⁰⁾.

ومسن شم أصبحت الثقة في قوانين الألهة الأزلية ثقة خرساء، ولم تعد الأنائيد الدينية تماشيل الآلهة الأن سوى مجرد جثث هامدة فارقتها الحياة، ولم تعد الأنائيد الدينية سسوى ألفاظ خاويسة زال عنها أى مضمون إيماني، وخلت مواند الآلهة من أى مضمون روحى، ولم يعد في استطاعة الألعاب والاحتفالات أن تزود الوعى بذلك الإحساس السعيد بوجود وحدة بين البشر والآلهة. ولقد تحولت نشوة اليقين الذاتي السندى لا يتزعزع سطى نحو ما عبر عنه الوعى الرواقي بتأكيده لذاته في جرأة

وشجاعة – إلى إحساس قوى بفقدان أى عنصر إلهى فى ضوء سبادة الوعى الشكي المصحوب بقلق حاد.. مما أدى إلى تداعى العالم الأخلاقي.. (65).. يقول هيجل:

"الوعسى الشمقي هو علم هذا الضياع التام. وفيما يتعلق بهذا الوعي الشقي، ضاعت القيمة الداخلية اشخصيته المباشرة، والقيمة الداخلية لشخصيته المتوسطة، الشخصية المفكرة، سواء بسواء، لقد أصبحت الثقة خرساء في آيات النبوة التي كان عليها أن تعرف الخاص. والتماثيل التي هي الآن جثث هربت منها نفسها. والأناشيد كلمات بدون ليمان. وباتت موائد الآلهة بدون الغذاء والشراب الروحيين، ولمم تعد الألعاب والأعياد تعيد للوعى وحدته السعيدة مع الماهية، وتنقص أعمال ربات الإلهام قوة الروح الذي كان يرى يقين ذاته يتنفق من تصادم الآلهة والبشر. لقد صارت بالنسبة لنا: ثمار جميلة مفصولة عن الشجرة، منحنا إياها قدر صديق، كما تقدم فتاة جميلة هذه الثمار، بدون الحياة الفعلية لوجودها- هنا، بدون الشجرة التي حملتها، بدون الأرض، بدون العناصر التي تؤلف ماهيتها، بدون المناخ... أو تناوب الفصول التي كانت تضبط صيرورتها..، ولكن كما أن الفتاة التي تقدم ثمار الشجرة هسى أكثر من الطبيعة التي كانت تعرفها مباشرة، الطبيعة المنتشرة في شروطها وعناصرها، الشجرة، الهواء، الضوء، الخ، لأنها تركب في شكل أعلى كــل هذه الشروط في بريق عينيها الواعية ذاتها وفي حركة تقديمها الثمار - كذلك فان روح القدر الذي يقدم أنا هذه الأعمال الفنية هو أكثر من الحياة الأخلاقية لهذا الشمعب ومن فعاليته، إنه روح قدر المأساة الذي يستجمع كل هذه الآلهة الفردية وكـــل هـــذه المحمـــولات للماهــية فـــى البانثيون الوحيد، في الروح الواعي ذاته کرو ح⁼⁽⁶⁶⁾.

• المسيحية:

إن الألسم الناشسئ عسن ذلك الوضع الذي آل إليه الدين الروماني، والشقاء الكلى، والتناقض بين المحدود واللامحدود، ميتغلب الروح عليها فى الدين الحقيقى للروح الذى يقدم تصور ا متكاملا للعلاقة بين المحدود واللامحدود فى الإنسان، بين

الطبسيعة الإنسسانية والطبيعة الإلهية، وما هذا الدين الحقيقى للروح عند هيجل إلا الدين المصيحي (67).

ويذهب هيجل إلى أن جميع الأدبان السابقة على المسيحية ما هى إلا معيرة عمن جوانسب من الممسيحية ذاتها، وعندما جاء ت هذه الأخيرة استوعبتها استيعلبا كالمسلم ممن وجهة نظر هيجل. رغم أن المسيحية تركز على الروح وملكوت الله أكسر مما تركز على الربعد والحياة! ورغم أنها تنيب الإنساني فى الإلهي! ورغم أنها تنيب الإنساني فى الإلهي! ورغم أنها تنيب الإنساني فى الإلهي! ورغم اللهجرد الذي يعتبر أسمى السقائد فى الله حتى الأن مسن منظور عقلائي، ورغم أن مفهوم الشريعة كمنهج للحياة العملية غائب عسنها، ورغم الانتقادات التى وجهت إليها من قبل علم النقد التاريخي، وهو العلم الذي لم يستقد منه هيجل البة.

ولقــد توقف العرض الهيجلي لتطور الأديان عند المصيحية دون ذكر الدين الذي جاء بعدهاء هو الإسلام.

الإسلام:

جاء الإسلام في المرحلة النهائية من مرلحل ارتقاء الدين، واستوعب كل المناصر الإيجابية في الأديان السابقة عليه، وخلص مفهوم الألوهية من كل ما علق به من تصورات تشبهه بالبشر،أو تخلط بينه وبين الطبيعة،أو بينه وبين أي مستوى من مستويات الوجود فهم : (ليس كمثله شيء) بوهو الذي يجب تتزيهه عن كل ما يصفه به البشر: (سجانه و تعالى عما يصفون) بوهو الذي لا يمل المسلم في كل صلحة مسن تكبيره: "الله أكبر "، أكبر من كل تصورات البشر،أكبر من كل شيء،أكبر من كل ما هو طبيعي أو إنساني أو حيواني،وهو الني به، السيء،أكبر من كل ما هو طبيعي أو إنساني أو حيواني،وهو الذي لا يمل المؤمن من تسبيحه في كل صلاة ،أي تتزيهه عن كل ما لا يليق به، تارة "سبحان ربي الأعلى" في المسجود.

 هـو المسـئول عسن نبذ الإسلام للوسائط التثبيهية والتصيمية وتحريم التصوير التجسيمي، درءا لمشابهة أعمال الشافالله ليس له شبيه وكذلك أعماله.

فالستجريد الإمسلامي للألوهية بلغ بها إلى قمة ترقى الوعى بالإلهي . ولذا فالإمسلام لا يخاطب الناس بالمعجزات الحسوة، ولكن بالأيات العقلية الفكرية تنارة بالاستقسماد بالطبيعة، وتارة بالاستشهاد بالاستنباطات المبرهاذية، وتارة بالاستشهاد بالسنن النار بخمة .

ويفصل الإسلام بين مستويات الوجود دون خلط بينها،ودون طغيان لمستوى على مستوى؛ فالألوهية غير الطبيعة ،وغير الإنسانية،وغير الحيوانية،وكل طرف من هذه المستويات غير الآخر والدخول من مستوى إلى مستوى ليس خاضعا لنوع من الإرادة العمياء،وتدخل الله في الطبيعة ليس عشوائيا؛ لأن اللهرآن يؤكد وجود مسنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل،وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: (إذا كل شيء خلقاه بقدر) (القمر 49). (سنة الله وأن تجد لسنة الله تبديلا).

والقرآن لا يستحدث عسن صفات الله؛ إممانا في التنزيه، وإنما بتحدث عن أسماء لله باعتبار أفعاله :المعدل أسماء الله بالعدل المعاء : المعلم الله المعاء إلى أسماء لله باعتبار أفعاله :المعلم، الملمم، القسوة، المرحمة...الخ. فالروح الإلهي يخرج من تجرده، فيحقق ذاته في الكون عبر أفعاله الإبداعية.

وأفعال الله ليداعابية، لكنها ليست سحرية، بل: (كل شيء عنده بمقدار) (المن الله عنده بمقدار) (السمس والقمار حسابانا ذلك تقدير العزيز العليم) (الأنعام:96) ... (وخلاق كال السميء فقدره تقدير ا) (الفرقان:2)... (وكان أصر الله قدرا) مقدرا) (الأحزاب:38)... الخ.

وهـــو رب العالمين: الموجودات كلها، واليشر كلهم:المؤمن والكافر ،والنقي والعاصمي.

و هـــو لـــيس فـــي زمـــان لأنـــه خالق الزمان،وليس في مكان لأنه خالق المكان،ومع ذلك (فأينما تولوا فثم وجه الله). فالإسلام هو دين الروح المطلق، لأنه يتكشف فيه الروح من حيث هو روح كلسي مجرد على نحو مطلق. والروح الإلهي ليس غارقا في الطبيعة بهل متحال علسيها عكما أنسه لا يحسل فسي أي حسير أو مخاوق، ولا يتحد مع بشر في طبيعة واحدة موسع ذلك فقد نفخ الله في الإنسانية من روحه؛ فهو منبع الحياة العاقلة؛ لكن لسيس معسنى هدذا وحدة الإنساني والإلهي، فمستويات الوجود متمايزة: الإلهي، الطبيعي، الإنساني.

الحواشي

- (1) د. علــــى سامى النشار، نشأة الدين، حلب، مركز الإنماء العضاري، 1995،
 61 وما يعدها.
- (2) د. محمد عبد الله در از ، للدين : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. الكويت، دار القلم، 1990 ، من 127.
 - (3) د. على سامي النشار، نشأة الدين ص 55.
- (4) د. زيسدان عبد الباقى. علم الاجتماع الدينى، القاهرة، مكتبة غريب، 1977،
 ص 95 وما بعدها.
- (5) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.207.
- (6) Ibid., p.205.
- (7) Ibid., p. 223.
- (8) Ibid., p.229-630.
- (9) Ibid., p. 253.
- (10) Ibid., p. 236.
- (11) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.43.
- (12) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 237.-8.
- (13) هـيجل، محاضرات في ظمفة التاريخ، الجزء الثاني، العالم المُرقى، ترجمة
- وتقديم وتطبيق د. إمــــام عبد الفتاح إمام، وراجعه على الأصل الألمانى د، محصود حمدى زقزوق، القاهرة، دار الثقافة، 1986، ص 86 .
- (14) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 246.
 - (15) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 95/2.
 - (16) المصدر السابق، ص 96.
 - (17) السابق، ص 84.
 - (18) السابق، مس 82.

- (19) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.43.
- (20) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.246
- (21) Ibid., p.244.
- (22) Ibid., p.245.
- (23) Ibid., p.246-7.
- (24) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, pp. 124 ff.

 85/2- هيچل بمحاضرات في فلسفة التاريخ، 85/2.
- (26) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, pp. 138 ff. - Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 270 ff.
- (27) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 275.
- (28) Ibid., p. 277.
- (29) Ibid., p. 279.
- (30) Ibid., p. 429..
- (31) Ibid., p. 383 ff.
- (32) Ibid., p. 256.

ومحاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 139.

- (33) Ibid., p. 256.
- (34) Ibid., p. 253 ff.
- (35) Ibid., p. 251.
- (36) Ibid., p. 264.
- (37) Ibid., p. 265 ff.

(38) انظر: فيليب خورى حتى، تاريخ العرب، ج 2، 635.

- (40) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 292 ff.
- (41) Ibid., p. 304 ff.
- (42) Ibid., p. 301, 304, 312.
- (43) هیجل، الفن للرمزی والکلاسیکی والرومانسی، محاضرات فی علم للجمال، تــرجمة جـــورج طرابیشــــی، بیروت، دار الطلیعة، 1986 م، ص 42 وما
 - (44) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 13.
- (45) F. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, p.48-9.
- (46) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.309,314.
- (47) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.313,327,354.
- (48) Ibid., p322-3.
- (49) تروى تواريخ الأسلطير المصرية أن الذى تأمر على قتل أوزريس هو أخوه "مست" المستولي على عرشه، ولكن ليزيس زوجة أوزريس كانت ساحرة كبرى، نجحت فى أن تلقع نضيها من أوزريس الميت، ثم أنجبت حورس الذي حارب عصه "مست" وانتصر عليه، واسترد المعرش السليب، وقد اعتبر المصدريون القدماء "مت" إليها المشر والانتقام، على نقيض أخيه أوزريس إله الخير والمحبة، وكان "منت" هو المعبود القومي للمسيد، وعاصمته أمبوس، وكان "منت" هو المعبود القومي للمسيد، وعاصمته أمبوس، وكان "منت" والعواصف وكان رمزه القوة والبأس والعواصف و الرعود.
- (50) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 328 ff.

- (51) هيجل، الفن الرمزي والكلاسيكي والرومانسي، ص 106.
 - (52) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 180.
- (53) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,p. 116-8.
- (54) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 365.
- (55) Ibid., p. 360-1.
- (56) هـيجل، محاضرات في ظلفة التاريخ، 2، ص 182. وهيجل، الفن الرمزي وللكلاسيكي والرومانسي، ص 110.
- (57) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 371.
- (58)Ibid., p. 372.
- وهبجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 182.
- وهيجل، الفن الرمزي والكلامبيكي والرومانسي، ص 114.
- (59) Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone ,p. 116.
- (60) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 333 ff.
- (61) Ibid., p. 355.
- (62) Ibid., p. 385.
- (63) Ibid., p. 387.
- (64) روجيه جارودي، فكر هيجل، من 238.
- (65) قارن: د. زكريا ابراهيم، هيجل، أو المثالية المطلقة، ص 428.
- (66) هيجل، ظاهريات الروح، ج 2، ص 261~ 262، مقتبس من جارودى، فكر هبط،، ص بـ 47 ا- 48 1.
- (67) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 387.

الفهرست

	الصفحة	الموضوع		
	٧	مقدمة		
		الفصل الأول		
	٩	ما الدين؟		
		الفصل الثاتي		
	٣٣	ما فلسفة الدين؟		
		الفصل الثالث		
	٥٧	الألوهية في الأديان		
		الفصل الرابح		
	٨٥	الوحى والنبوة		
		القصل الخامس		
	۹۷	المعجزات		
		الفصك السادس		
١	٠٩	العبادات: الماهية والوظيفة		
		الفصل السابع		
١	Υο	مشكلة الشر		
		الفصك الثامه		
١	٤٣	الحياة الآخرة		
		الفصل التاسي		
١	٥٧	تطور الأدران		



هذا الكتاب

الايقدم رؤية جديدة وفحصا جريئا للحقائق الدينية، ويسعى إلى تعريف القارئ العربي – ولاسيما طلاب الفلسفة - بفلسفة الدين كمجال معرفي مستقل ومتمين له حدوده ومناهبه، وموصوعاته، وعلاقته بالعلوم الأخرى، وإيقافه على طائفة من الموضوعات التي يتناولها فلاسفة الدين، مسئل: مساهية الدين، الألوهية، الوحي والنبوة، المجزات، ماهية العبادات ووظيفتها، مشكلة النشر، الحياة الأخرة، ومنطق ارتقاء الدين.

ويهدف المؤلف في هذا الكتاب إلى إعادة التفكير العــقــلاني الحــر في الدين من حــيث هو دين، وتكوين معرفة علمية ببنية وتكوين التشكير الديني. ويعـتبـر هذا أحـد العوامل الرئيسية للخروج من دائرة التفكير الأسطوري في طبيعة العلاقة مع المطلق، وحلقة مهمة للانتقال من منهج حفظ المتون إلى منهج نقد الأفكار سعياً لتكوين رؤية علمية للكون والحياة.

أحمد غريب